Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - Aprile-Giugno 1967 - Anno II - numero due

Pubblicazione trimestrale *Spedizione Abbonamento Postale Gruppo IV*

R E N O V A T I O
Rivista
di Teologia e Cultura

anno II, numero uno

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Uffici
Via XII Ottobre, 14
Tel. 52588 - Genova

Autoriz. Trib. di Genova
27-10-66
N. 27/66

Abbonamenti

Italia	L. 2.100
Estero	L. 2.700

C/C postale N. 4/28.489

RENOVATIO
di Mons. Luigi Rossi

Visto, nulla osta
per la stampa
Can. Gius. Mario Carpaneto
O.S.S.
Revis. Eccl.
2 Ottobre 1966

Imprimatur.
Genuae, die 2-10-1966
Can. A. Recagno Vic. Gen.

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Renovatibur ut aquilae juventus tua
(Ps. 102, 5)

Genova - Aprile-Giugno 1967 - Anno II - numero due

SOMMARIO

La roccia.

Articoli:

185 *S. E. Mons. Marcel Lefebvre* - L'autorità nella famiglia e nella società civile al servizio della nostra salvezza.

195 *Giacinto Scaltriti O. P.* - Rivelazione e Magistero (1).

233 *Francesco Spadafora* - Esegesi e teologia.

265 *Giovanni Baget Bozzo* - S. Tommaso e la teologia della storia (2).

285 *Piero Vassallo* - La soluzione gnostica della filosofia moderna.

Discussioni:

307 *Claudio Servadio* - « Le paysan de la Garonne ».

Note:

319 *Denise Judant* - Il popolo di Dio.

Recensioni.

La roccia

Nel Vangelo di Matteo (16, 18) la « roccia » è Pietro, il quale non è solo una persona, ma una « istituzione ».

La Chiesa, fondata da Cristo su quella « roccia » — Pietro —, appare chiaramente (nel testo citato) acquistarne solidità, stabilità, indeffettibilità.

Il legame tra la consistenza della « roccia » — Pietro e la consistenza della Chiesa appare tanto indiscutibile che non si fa alcuna illazione indebita, qualificando la stessa Chiesa quale « roccia ».

Qui si parla di questa « roccia ». Tale la volle Cristo.

Ciò posto, ci sono alcune importanti considerazioni da fare.

La Chiesa dà sicurezza perché è « roccia », non agglomerato, non sabbia. Si tratta di una significazione, la quale va oltre il senso materiale della metafora: infatti anche le rocce della terra si crepano, a lungo andare, per la azione degli elementi atmosferici. Questa « roccia » non ha né crepe, né sfaldature, dato che l'effetto della sua solidità è garantito nel testo di Matteo fino al termine della Storia.

La roccia resta e nessuno la scalfisce in se stessa, implicata come è in una impresa divina. Ma talvolta degli uomini possono ad altri togliere la visione della roccia. Altra cosa è che sia roccia, altra cosa che appaia a tutti tale. La distinzione è profonda, anche se gli errori degli uomini possono velare la realtà, mentre non possono distruggerla. Si pone insomma la questione della « visibilità », facile per tutti, della roccia.

Se accadessero fatti che togliessero a taluni degli uomini la visibilità della « roccia » nella Chiesa, le conseguenze sarebbero gravi. Chi si converte alla Chiesa, si converte perché è convinto di avere trovato la « roccia », non il dubbio, la esitazione, la contraddizione, la anarchia dottrinale. Si converte quando sa di poggiare sul sicuro, sul durevole, sull'indiscutibile. Si converte quando sa che la sua speranza non è inane. Toglietegli la visibilità della roccia: che farà?

E' necessario che la « roccia » resti visibile nella sua compattezza ed invulnerabilità.

* * *

La parola « roccia » indica una grave e certa realtà, che viene espressa con una forte metafora significativa.

Forse non è male uscire per un momento dalla metafora.

Ecco gli elementi per i quali la Chiesa può essere, con significazione piena e pura, chiamata la « roccia ».

Ha per Capo e divino garante Gesù Cristo. Egli Le ha assegnate le quattro note distintive che si menzionano nel Simbolo Niceno Costantinopolitano.

Ha la legittima e sicura efficacia sacramentale.

Ha la verità intera, custodita con garanzia. Ha pertanto la impreteribile distinzione pacificante tra la verità acquisita con certezza e la ipotesi, la opinione, la sempre libera ricerca. Il tutto perché in essa funziona un Magistero infallibile.

Il Magistero infallibile è legato alla struttura gerarchica della Chiesa.

E' per questo che chi non vede la Gerarchia, non vede la « roccia ». Ne perde e non ne acquista semplicemente la sicurezza.

L'autorità nella famiglia e nella società civile al servizio della nostra salvezza

di S. E. Mons. MARCEL LEFEBVRE

In una recente allocuzione pubblica dell'ottobre scorso, il Santo Padre Paolo VI metteva in guardia sull'erronea interpretazione di certe affermazioni del Concilio concernenti la dignità della persona umana, interpretazione che potrebbe condurre al disconoscimento dell'autorità e al disprezzo dell'obbedienza.

I numerosi fatti di cui siamo testimoni in questo periodo post- conciliare, fatti che manifestano le conseguenze di questa falsa interpretazione, giustificano i timori del Santo Padre.

Non siamo forse impressionati dalle aperte rivolte di certi gruppi dell'Azione Cattolica contro i vescovi, di seminaristi contro i loro superiori, di preti, monaci e religiose che manifestano contro l'autorità rendendone impossibile l'esercizio?

La dignità umana, l'esaltazione della coscienza personale divenuta la regola fondamentale della moralità, i carismi personali sono pretesti per ridurre l'autorità a un principio d'unità senza alcun potere. Come non biasimare questo fermento, preludio di ribellione, del libero esame che è stato l'origine di grandi calamità nei secoli scorsi?

Ci sembra più che mai opportuno puntualizzare il vero concetto di autorità e, a tal fine, mostrare i benefici voluti dalla Provvidenza nelle due società naturali di diritto divino, che hanno sulla terra un'influenza primordiale su ogni individuo: la famiglia e la società civile.

Ci piace ricordare che l'autorità è la causa formale della società. Essa ha dunque come fine quello di governare, di dirigere tutto ciò che orienta verso la causa finale della società, che è un bene comune a tutti i suoi membri. Essendo questi degli esseri intelligenti, l'autorità guiderà necessariamente la loro attività verso il fine comune per mezzo di direttive o di leggi di cui

sorveglierà l'applicazione, punendo coloro che si opporranno al bene comune.

Il *soggetto* dell'autorità sarà designato in molti modi, ma il *potere* che avrà tale soggetto, cioè la facoltà di giudicare altri esseri umani, è sempre una partecipazione all'autorità di Dio.

Essendo molteplici le società, le forme dell'autorità potranno essere molto diverse, ma non impediranno mai che l'autorità sia d'origine divina: « Non c'è potere che non venga da Dio » (San Paolo, ai Romani, XIII, 1), « Tu non avresti alcun potere su di me se non ti fosse dato dal Cielo » dice Nostro Signore a Pilato (San Giovanni, XIX, 11).

Nel suo trattato filosofico, (T. IV, 384) Jolivet descrive così l'origine prima dell'autorità. « Dio solo ha il diritto assoluto di comandare, perché un tale diritto, consistente nel costringere le volontà altrui, non può appartenere se non a Colui che dà l'essere e la vita. Inoltre Dio è « il diritto vivente » perché Egli è il principio primo di tutto ciò che è. Ne deriva che *ogni autorità in qualsiasi società, non può esercitarsi se non in nome di una delega di Dio,* ogni capo investito d'un potere legittimo è il rappresentante di Dio.

L'autorità ha per fine il bene comune dei membri e i membri stessi desiderano ottenere questo bene; non ci dovrebbe essere dunque alcuna divergenza tra l'autorità e i sudditi poiché perseguono lo stesso fine. Non ci dovrebbe essere di per sé opposizione tra il capo e il suddito, tra l'autorità e la libertà.

E' quando l'autorità non ricerca il vero bene comune o il suddito pone il proprio bene prima del bene comune che c'è disaccordo. Sino a prova contraria, l'autorità legittima e prudente è giudice del bene comune e i sudditi devono sottomettersi a priori a questo giudizio. Far passare il giudizio personale prima di quello dell'autorità legittima è la distruzione della società. Sottomettersi alle direttive dell'autorità legittima significa esercitare la virtù dell'obbedienza di cui Nostro Signore ci ha dato un esempio commovente sacrificando la Sua vita per obbedienza: « obediens usque ad mortem, mortem autem crucis ».

San Pio X scrive nella lettera « La nostra missione apostolica » del 25 Agosto 1910: « Non ha forse bisogno tutta la società umana, formata da creature indipendenti e ineguali per natura, d'una autorità che guidi la loro attività verso il bene comune e che imponga la sua legge?... Si può dire con un'ombra di ragione che c'è incompatibilità tra l'autorità e la libertà a meno che non ci si sbagli fortemente sul concetto di libertà? Si può insegnare che l'obbedienza è contraria alla dignità umana e che l'ideale sa-

conforme alla religione, alle tradizioni, ai costumi. Gli uomini rebbe "l'autorità consentita"? Forse l'apostolo Paolo non pensava alla società umana a ogni suo grado possibile quando raccomandava ai fedeli di essere sottomessi all'autorità? Forse lo stato religioso fondato sull'obbedienza sarebbe contrario allo ideale della natura umana? I Santi che sono stati i più obbedienti degli uomini erano forse degli schiavi e dei degenerati?...

E' dunque evidente che l'autorità è la chiave di volta di tutta la società.

Benefici dell'autorità nel nucleo familiare.

Se c'è un periodo della vita umana durante il quale l'autorità ha un ruolo importante, è proprio quello che va dalla nascita alla maggiore età. La famiglia è una meravigliosa istituzione in seno alla quale l'uomo riceve la vita, una vita talmente condizionata che gli sarà necessario un lungo periodo di educazione, impartita dapprima dai genitori, poi da coloro che concorreranno a questa educazione, scelti in un primo tempo dei genitori.

Il bambino riceve tutto dal padre e dalla madre: il nutrimento corporale, intellettuale, religioso, l'educazione morale e sociale. Essi sono coadiuvati da insegnanti che nella mente dei giovani condividono l'autorità dei genitori. E' vero comunque che la quasi totalità della scienza acquisita durante l'adolescenza sia dai maestri che dai genitori sarà più una scienza appresa, ricevuta, accettata che una scienza acquisita con l'intelligenza e l'evidenza dei giudizi e dei ragionamenti. Lo studente crede nei genitori, negli insegnanti, nei libri e così le sue conoscenze si estendono, si moltiplicano.

La scienza propriamente detta, quella che può render conto delle conoscenze acquisite è molto limitata. Se si pensa all'in-l'infanzia e alla gioventù nell'umanità e nella storia, si constata che nell'insegnamento ha una parte importante l'autorità che insegna più ancora che l'evidenza della scienza acquisita. Se si tratta di studi superiori i giovani certamente apprendono in maniera più personale e si sforzano di conoscere le discipline in profondità come i loro insegnanti.

Ma il gran numero di conoscenze richieste permette oggi allo studente di andare a fondo nelle prove e nelle esperienze? Del resto molte materie come la storia, la geografia, l'archeologia, l'arte non possono basarsi che sulla fiducia negli insegnanti e nei libri. Ciò è ancora più vero per le conoscenze religiose, per la pratica della religione, per l'esercizio della morale

generalmente vivono secondo la religione trasmessa dai genitori. La conversione a un'altra religione trova un enorme ostacolo nella rottura con la religione avita.

Un essere umano resta sempre sensibile al richiamo della religione materna. E diciamo pure quanto importante sia nella vita dell'uomo l'educazione data dalla famiglia e da tutti gli insegnanti che completano l'educazione familiare. Nulla è più radicato nell'individuo delle tradizioni di famiglia.

E questo è vero in tutto il mondo.

Questa straordinaria influenza della famiglia, dell'ambiente e dell'educazione è provvidenziale. Essa è voluta da Dio. E' normale che i figli conservino la religione dei genitori come è normale che si converta tutta la famiglia quando si converte il capo famiglia. Tale esempio è dato spesso nel Vangelo e negli Atti degli Apostoli.

Dio ha voluto che le sue grazie si trasmettano agli uomini innanzi tutto attraverso la famiglia. E' per questo che ha accordato al padre di famiglia quella grande autorità che gli conferisce un immenso potere su tutto il nucleo familiare, sulla moglie, sui figli. Maggiori sono i beni da tramandare, maggiore l'autorità.

Il bimbo quando nasce è così debole, così imperfetto, potremmo dire così incompleto che da ciò si può comprendere la necessità della famiglia e la sua indissolubilità.

Voler esaltare la personalità e la coscienza personale del bambino a detrimento dell'autorità familiare è fare l'infelicità dei figli, spingerli alla rivolta, al disprezzo dei genitori, mentre lunga vita è promessa a coloro che onorano i genitori.

Certo, S. Paolo domanda ai genitori di non provocare la collera dei figli ma aggiunge: educateli nella disciplina e nel timore di Dio (Eg. 6, 4).

Ci si allontana dalla via stabilita da Dio, se si sostiene che la verità da sola, con la sua forza e la sua luce, deve indicare agli uomini la religione vera, mentre in realtà Dio ha provveduto affinché la religione si trasmettesse attraverso i genitori e i testimoni degni della fiducia di coloro che li ascoltano. Se bisognasse aspettare di capire la verità religiosa per credere e convertirsi, oggi ci sarebbero pochissimi cristiani.

Si crede alle verità religiose perché i testimoni sono degni di fede per la loro santità, il loro disinteresse, la loro carità.

Si crede alla religione vera perché essa appaga i desideri profondi dell'animo umano, in particolare dandogli una Madre divina, Maria, un Padre visibile, il Papa, un nutrimento divino, l'Eucarestia.

Nostro Signore non ha domandato a coloro che ha convertito se capivano ma se credevano. Poi la fede viva dà l'intelligenza, come dice Sant'Agostino.

E' evidente che, nel caso del nucleo familiare, sin dal primo momento di ogni vita umana i benefici dell'autorità sono immensi, indispensabili e che essa è la via più sicura per una educazione completa che prepara alla vita nella società civile e nella Chiesa. Va da che che non dimenticheremo l'aiuto considerevole che la Chiesa offe alla famiglia, aiuto indispensabile alla vita cristiana e alla perfezione umana. Ma verrà il momento in cui la famiglia dovrà ritirarsi e lasciare il posto alle due società, la società civile e la Chiesa: tanto è evidente che, persino educato, l'essere umano è incapace di vivere e seguire la sua vocazione sulla terra senza l'aiuto dell'una e dell'altra.

Benefici dell'autorità nella società civile

Si può forse affermare che l'uomo, arrivato alla maggiore età, non ha più bisogno di aiuto per continuare a progredire nelle sue conoscenze, per mantenersi nella virtù e ad assolvere il proprio ruolo nella società? Se il nucleo familiare ha terminato il suo compito essenziale, è chiaro che la società civile e la Chiesa restano i mezzi normali per dare all'uomo, una i mezzi spirituali, l'altra l'ambiente sociale favorevole a una vita virtuosa e orientata verso il fine ultimo, al quale tutto sulla terra è ordinato dalla Provvidenza divina.

A questo proposito è opportuno ripetere, insieme all'insegnamento tradizionale della Chiesa e insieme a tutti i Papi del secolo passato: *lo Stato, la società civile hanno un compito importante da compiere presso i cittadini per aiutarli e incoraggiarli nella fede e nella virtù.*

Non si tratta affatto di costrizione nell'atto di fede, o nei riguardi della coscienza dell'individuo nei suoi atti interiori e privati. Si tratta di un *compito naturale* della società civile voluto da Dio per aiutare gli uomini a raggiungere il loro fine ultimo.

Leone XIII afferma nell'Enciclica *Libertas*:

« Di fatto l'umana società, o si consideri nelle parti che la compongono, o nell'autorità che ne è il principio formale, o nello scopo cui è ordinata, o nei grandi vantaggi che all'uomo ne provengono, non può dubitarsi che essa è da Dio ».

Pio XI afferma a sua volta (*Divini Redemptoris*): « Ma Dio ha in pari tempo ordinato l'uomo anche alla società civile, ri-

chiesta dalla sua stessa natura. Nel piano del Creatore la società è un mezzo naturale, di cui l'uomo può e deve servirsi per il raggiungimento del suo fine, essendo la società umana per l'uomo, e non viceversa ».

E ancora (*Ad salutem*): « I principi e i governanti, avendo ricevuto il potere da Dio , si sforzano nei limiti della propria autorità, di realizzare i disegni della divina Provvidenza di cui essi sono i collaboratori.

Non soltanto essi non devono far nulla che possa venire a danno delle leggi della giustizia e della carità cristiana, ma sono tenuti a facilitare ai loro sudditi la conoscenza e l'acquisizione dei beni imperituri ». Anche Pio XII dice (11 Giugno 1941): « Dalla forma data alla società conforme o no alle leggi divine dipende e deriva il bene o il male delle anime, cioè il fatto che gli uomini, tutti chiamati a essere vivificati dalla grazia di Cristo respirino, nelle contingenze terrestri del corso della vita, l'aria sana e vivificante della verità e delle virtù morali o viceversa il microbo morboso e spesso mortale dell'errore e della depravazione ».

Il P. Jolivet (*Traité de Philosophie*, T. IV, *Morale* n. 435) conclude in maniera molto chiara il suo studio sull'origine del potere nella società civile: « Qualunque sia il punto di vista che si prende cercando la causa efficiente della realtà sociale, la dottrina dell'origine naturale della società implica questo principio essenziale: la società politica, riunendo in modo permanente, in vista di un bene comune temporale, dei gruppi particolari di famiglie e d'individui, è una istituzione voluta da Dio, autore della natura o, in altri termini, essa è di diritto naturale. Ne deriva che anche il potere di governare è di diritto naturale divino ».

L'autore completa questo spiegando il fine della società civile o dello Stato: « E' diminuire notevolmente la funzione generale dello Stato, farsi del benessere temporale un'idea del tutto materialista. La felicità temporale dipende in gran parte dalle virtù intellettuali e morali dei cittadini e dalla moralità pubblica cioè dal felice sviluppo di tutte le attività morali e spirituali dell'uomo e in primo luogo della vita religiosa della nazione. E' anche dovere dello Stato, senza trascurare, ben inteso, nulla della sua funzione economica, sforzandosi di creare le condizioni più favorevoli alla prosperità morale e spirituale della nazione. Questo compito ha un aspetto negativo e uno positivo... ».

Dobbiamo insistere su questo legame delle funzioni temporali dello Stato. In ciò è la chiave di numerosi problemi che preoccupano oggi i governanti e la Chiesa stessa: i problemi di

giustizia sociale, il problema della fame, della pace, il problema del controllo delle nascite ecc. Trattare questi problemi al di fuori di una concezione cattolica del mondo è illusorio. Si cercherà di calmare momentaneamente qualche disordine, si risolverà qualche problema locale, ma non si andrà mai alla radice delle piaghe dell'umanità.

Bisogna dire e ridire quello che la Chiesa ha sempre proclamato: *la soluzione dei problemi sociali è nel regno sociale di Nostro Signore Gesù Cristo tale e quale esso è conosciuto e insegnato dalla Chiesa Cattolica.* « Senza di me, non potete fare nulla », dice Nostro Signore (Giovanni 15, 5).

Se si enumerano le piaghe attuali della società si vedrà subito che le loro origini sono causate dal disordine e dall'errore dei governanti e spesso di numerosi membri della società.

Voler instaurare una giustizia sociale tra i prestatori d'opera e datori di lavoro senza i principi della giustizia cristiana è andare o verso il capitalismo totalitario, o l'egemonia finanziaria e tecnocratica mondiale o verso il totalitarismo comunista. Fare del benessere materiale il solo fine della società civile e dell'attività sociale, è andare rapidamente verso la decadenza, conseguenza dell'immoralità e dell'edonismo.

Nel caso del matrimonio e di tutto ciò che lo concerne, soltanto la dottrina cattolica preserva veramente questa istituzione, base della società civile, che ci conseguenza è la maggiormente interessata; divorzio, controllo delle nascite, anticoncezionali, omosessualità, poligamia sono delle piaghe mortali per la società. Solo la Chiesa vi apporta i veri rimedi.

Le relazioni sociali tra amministratori, tra Stato e cittadini, il vero amor patrio, le relazioni internazionali sono intimamente e profondamente legate alla religione; e soltanto la religione cattolica vi apporta i principi di giustizia, di equità, di dignità umana conformi alla vita come Dio l'ha voluta e la vuole sempre.

L'educazione e i mezzi di comunicazione sociale che oggi conpletano e continuano l'educazione, hanno dei legami molto stretti con gli onesti costumi, con le virtù o il vizio, e di conseguenza con la vera religione.

E' prova d'ignoranza, o di finta ignoranza, non voler constatare che tutte le religione, eccetto la vera, la religione cattolica, *portano con loro un seguito di tale sociali che sono la vergogna dell'umanità.* Si pensi al divorzio, alla poligamia, agli anticoncezionali, al libero amore per quel che riguarda la famiglia; si pensi inoltre nel campo dell'esistenza della società alle due tendenze che la rovinano: una tendenza rivoluzionaria, distruttrice

dell'autorità, tendenza demagogica, fermento di continui disordini, frutto del libero esame: e una tendenza totalitaria tirannica che fa delle persone o del partito al potere il fondamento del diritto.

Una libertà religiosa costruita come fondamento del diritto pubblico in virtù di un c.d. diritto naturale, una esaltazione della coscienza individuale che giunga a legittimare l'obiezione di coscienza sono contrarie al bene comune. E ciò che il Magistero della Chiesa ha *sempre insegnato come dottrina immutabile.*

La storia degli ultimi secoli è una immagine lampante di questa realtà.

E' dunque inconcepibile che i governi cattolici si disinteressino della religione o che ammettano per principio l'indifferentismo religioso nella vita pubblica.

Questo sarebbe disconoscere e il fine della società, l'estrema importanza della religione nel campo sociale e la differenza fondamentale tra la religione vera e le altre nel campo della moralità, elemento capitale per il conseguimento del fine temporale dello Stato.

Tale è la dottrina insegnata da sempre dalla Chiesa. Essa conferisce alla società un ruolo capitale nell'esercizio della virtù dei cittadini, dunque indirettamente nel conseguimento della salvezza eterna. Ora la fede è virtù fondamentale che condiziona le altre. E' dunque dovere dei governanti cattolici proteggere la fede, sostenerla, favorendola soprattutto nel campo dell'educazione.

Non si può non insistere sul ruolo provvidenziale dell'autorità dello stato per aiutare e sostenere i cittadini nel conseguimento della salvezza eterna.

Ogni creatura è stata ordinata e rimane ordinata a questo fine sulla terra. Le società: la famiglia, la società civile, la Chiesa, ciascuna al proprio posto, sono state create da Dio a questo fine. Non si può negare infatti che l'esperienza della storia delle nazioni cattoliche, la storia della Chiesa, la storia della conversione alla fede cattolica, manifestano a tal punto il ruolo provvidenziale dell'autorità civile, che si deve legittimamente affermare che *la sua parte nel conseguimento della salvezza eterna dell'umanità è capitale se non preponderante.* L'uomo è debole, il cristiano è vacillante. Se tutta l'apparecchiatura e il condizionamento sociale dello Stato è laico, ateo, areligioso, a più forte ragione persecutore della Chiesa, chi oserà dire facile per i non cattolici convertirsi e per i cattolici restare fedeli?

Oggi più che mai, con i mezzi di comunicazione sociale mo-

derni, con le relazioni sociali che si moltiplicano, lo Stato ha un'influenza considerevole sul comportamento dei cittadini, sulla loro vita interiore et esteriore, di conseguenza sulla loro attitudine morale e in definitiva sul loro destino eterno.

Questo è vero purtroppo per coloro che sono intellettualmente, moralmente, economicamente più deboli.

Sarebbe criminale incoraggiare gli Stati cattolici a *laicizzarsi*, a *disinteressarsi della religione*, a *consentire indifferenti che l'errore e l'immoralità si diffondano* e sotto il falso pretesto della dignità umana, lasciar introdurre un fermento dissolvente della società.

Il Papa Pio XII diceva (*Summi Pontificatus*): « La sovranità civile, difatti, è stata voluta dal Creatore, perché regolasse la vita sociale secondo le prescrizioni di un ordine immutabile nei suoi principii universali, rendesse più agevole alla persona umana, nell'ordine temporale, il conseguimento della perfezione fisica, intellettuale e morale e l'aiutasse a raggiungere il fine soprannaturale ».

Così, sia che si tratti dell'autorità della famiglia, dell'autorità dello Stato o della Chiesa, non si può non ammirare il disegno della Provvidenza, della Paternità divina che ci dona l'esistenza, la vita soprannaturale, l'esercizio delle virtù e in definitiva la perfezione e la santità per mezzo di queste autorità.

L'autorità è, in ultima analisi, una partecipazione all'Amore Divino che da solo si estende e si diffonde.

L'autorità non ha altra ragione d'essere che quella di diffondere quella carità divina che è vita e salvezza.

Ma come l'Amore di Dio, esso è esigente per natura. Infatti l'Amore divino non può volere altro che il Bene e il Bene supremo è Dio.

Dio, dandoci la vita che è una partecipazione al suo amore, ci orienta decisamente, indirizza la nostra vita verso il Bene che Egli ci indica, sia mediante la nostra natura, sia soprattutto per mezzo dei suoi porta-parola e dei suoi intermediari nelle leggi positive.

Egli ci obbliga, ci lega col suo Amore al Bene e alla virtù. Egli ci dà l'orientamento del suo Amore per mezzo delle sue leggi, ne comanda l'esecuzione, ci minaccia se rifiutiamo il suo Amore che è il nostro Bene.

Così è dell'autorità. Ogni legislazione legittima è veicolo dell'amore divino, ogni legge applicata non è altro che l'espressione dell'Amore di Dio nei fatti, negli atti e dunque un'acquisizione di virtù.

Queste leggi si rivolgono alla nostra intelligenza e alla nostra volontà che purtroppo possono rifiutare di essere i veicoli dell'Amore di Dio. I castighi cadranno su coloro che sono di ostacolo all'Amore, alla Vita, al Bene e in definitiva a Dio. Non si può infatti concepire l'autorità senza i poteri di legislazione, di governo e di giustizia. Queste tre manifestazioni si riassumano e trovano la loro sintesi nell'Amore divino, che in se stesso porta la sua manifestazione, il suo esercizio e la sua sanzione.

Ci sia dato, a conclusione di questa incompleta dissertazione sulla grandezza dell'autorità nei disegni di Dio, di condividere i sentimenti di San Paolo e dire con lui: (Ef. 2, 14-19) « Io piego le ginocchia davanti al Padre del Nostro Signore Gesù Cristo dal quale procede ogni paternità al cielo e sulla terra ».

Rivelazione e Magistero (1)

di GIACINTO SCALTRITI O. P.

Sono conosciute abbastanza le contrapposte posizioni dei credenti in Cristo rispetto alla Rivelazione cristiana.

Per i Cristiani della Riforma, la fonte unica della Rivelazione è la Bibbia, cioè la Sacra Scrittura, oggetto di libero esame personale. Qui il clero ha una funzione puramente didattica, senza pretesa di magistero, e burocratica, senza peso d'autorità. Per i Cristiani della Riforma la Chiesa è una realtà metafisica, vagamente sussistente nello Spirito di Dio, in cui la stessa coscienza dei singoli si smarrisce, pur volendo e cercando il contrario. Lo avvertirà per primo il luterano Emanuele Kant quando, « svegliandosi da sonno dogmatico », inizierà l'opera demolitrice della sua critica, ponendo l'essere stesso di tutte le cose, compreso Dio, nel regno dell'inconoscibile. Invano Goethe, l'Alighieri del protestantesimo, cercherà di gettare un ponte tra la Riforma e il già avanzato Razionalismo che ne era nato. Dalla critica di Kant viene Hegel che tutto risolve nel panlogismo metafisico, e da Hegel viene Marx che tutto nega, capovolgendo l'idealismo assoluto nel materialismo storico, dialettico e ateo. Infine, la moderna anarchia esistenziale della ragione ripete dalla Riforma le sue origini, e, benché in un Kirkegaard l'ispirazione e il conforto della Bibbia siano ricercati più che mai a livello della migliore buona volontà e del genio più eccelso, giammai vi si ritrova la pienezza della luce e il senso corroborante del dominio architettonico della Storia, perché solo la pienezza del Cristianesimo li può assicurare.

Con tutto ciò non bisogna credere che il risultato di tanto travaglio, di questa parte di umanità la quale, prima di essere il mondo dei cristiani della Riforma, è anche quello, illustre e vasto, dei Celti e dei Germani, sia soltanto negativo.

I Cristiani della confessione cattolica professano che le fonti della Rivelazione sono due: una, detta Tradizione orale, che è quella *primordiale e principale;* l'altra, della Sacra Scrittura, che è *successiva e secondaria* relativamente alla prima.

La pienezza della Rivelazione di Dio affluisce direttamente nelle anime dei battezzati per effetto del battesimo stesso, crescendo di continuo sotto l'azione della grazia battesimale che unisce il credente a Cristo per opera di Spirito Santo. Parimenti, i battezzati attingono dalle Sacre Scritture l'ulteriore nutrimento rivelato sotto forma scritta, inserendosi per questa via nel processo storico documentato.

Però, *l'autenticità oggettiva* delle due fonti della Rivelazione è assicurata dalla Gerarchia, costituita dai successori degli Apostoli, il cui collegio è imperniato su Pietro e i suoi successori, conformemente alla diretta istituzione di Gesù Cristo e all'opera pentecostale dello Spirito Santo che si prolunga nei secoli.

La Gerarchia ha ricevuto da Cristo il deposito definitivo e intangibile della Rivelazione, prima di tutto in *forma di viva voce*, che è la Voce stesso di Cristo, il Capo della Chiesa universale, autore e consumatore della fede. Questo deposito la Gerarchia tramanda in modo *autentico* e quindi sempre *integro*, annunciandone la dottrina, amministrando i sacramenti, verificando i frutti soggettivi nei singoli fedeli, provvedendo infine a edificare architettonicamente la Città di Dio nella sua forma visibile, quale *sacramento collettivo della salvezza universale.*

Tutto questo, e quanto ne deriva, è sempre stato chiaro nella dottrina cattolica (1). Rimangono tuttavia da approfondire teologicamente i contenuti dei concetti e la natura dei passaggi dall'uno all'altro. Ogni tempo ha le sue esigenze e ogni generazione rivive tutto il mistero.

Invero, se la Tradizione contiene tutta la Rivelazione a viva voce, che bisogno c'è ancora della Rivelazione scritta? E se c'è pur bisogno della Sacra Scrittura, qual'è la ragion necessaria che la esige *con* la Tradizione? Certamente non è solo « pro memoria » che lo Spirito Santo, a un dato momento della Storia, mette in scritto il Verbo di Dio.

E se la Rivelazione, sia orale che scritta, è obiettivamente certa in se stessa, per quale ragione ci deve essere ancora un magistero così solenne, istituzionalizzato e fatto garante della Rivelazione, come è quello della Chiesa cattolica?

Inoltre, che bisogno c'è di un canone obiettivamente certo della Rivelazione e di un magistero ufficiale che ne dia a sua volta garanzia, quando la coscienza di ognuno è norma a se stessa, essendo illuminata e garantita dai doni e dai carismi dello Spirito Santo connessi col battesimo?

Le risposte imprecise e carenti, anche solo relativamente a un dato momento storico e, diciamo senz'altro, rispetto al no-

stro tempo, generano equivoci che non sono tra le ultime cause della lontananza dei Cristiani della Riforma, mentre determinano il sorgere di correnti di cattolici quali l'ortodossia lascia molto a desiderare.

Ci sono, ad esempio, certi cattolici che danno più importanza alla Tradizione per pura pigrizia mentale: per non dire della tradizione gnostico-carismatica, che lo stesso Dante Alighieri sfiora, pur rimanendo sicuramente cattolico (Papini, Dante vivo; Mounin, Lyrisme de Dante, Paris, 1964).

Altri cattolici tendono a dare più importanza alla Scrittura che non alla Tradizione, non solo per il giusto metodo scientifico che avvicina razionalmente ai fratelli protestanti, ma a volte anche per un mancato chiarimento circa la natura dell'una e dell'altra fonte e del rapporto che li condiziona a vicenda. In pressoché tutti i trattati « de Ecclesia », in uso presso i Seminari, è appurabile una sproporzione tra la trattazione della fonte scritturale rispetto a quella orale, mentre è senz'altro ignorato il motivo dell'interdipendenza tra l'una e l'altra.

Così, ancora, certi cattolici giungono a identificare, almeno come costume pratico, ereditato dal dispostismo romano e dalla prepotenza feudale, la garanzia del magistero ecclesiastico con la verità garantita, sicché la Tradizione può diventare un arbitrio incontrollabile e la Scrittura ridursi a un termine di cultura per sé superfluo, e pure inutile per il popolo ignorante, il quale viene coartato allo studio puramente mnemonico del catechismo, come i musulmani al Corano. Nel caso — per verità mai dominante, ma solo ricorrente tra mediocri docenti, interessati politici e plebe supina — la Chiesa rimane svuotata di ciò che è proprio dello Spirito Paraclito, riducendo il messaggio cristiano a una mera realtà giuridica, che si traduce in un nuovo nestorianesimo, traslato da Cristo alla sua Sposa, di cui si viene a negare il matrimonio con Dio.

Tale equivoco divenne tragico nel medioevo, quando quel preciso errore andò a potenziare il sistema monarchico-feudale ammantato di sacro romano impero, ponendo le basi del protestantesimo politico, che è già in atto sotto l'imperatore Enrico IV, quello di Canossa. Contro costui si eresse come un gigante S. Gregorio VII, Papa Ildebrando, vero restauratore, dopo l'abisso raggiunto dalla Sede Apostolica nel secolo X, del primato del magistero imperniato sulla Cattedra di Pietro, fuori da qualsiasi equivoco, nella luce della Rivelazione tràdita e scritta, che conforta le coscienze, ne sollecita l'intelligenza e la libertà, riconoscendo il volto di Dio e la voce del Verbo in ogni uomo che viene in questo mondo.

Nella Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione, il Concilio ecumenico Vaticano II affronta questi vari problemi, giungendo alla seguente conclusione:

« E' chiaro dunque che la sacra Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti da non potere indipendentemente sussistere, e tutti insieme, secondo il proprio modo, sotto l'azione di un solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime » (N. 10).

Questo tipico testo magisteriale, che fissa i principii della verità, lasciando libero campo al lavoro di ricerca, proprio dei teologi, ci rende perfettamente comprensibile il giudizio di Paolo VI il quale, nella sua prima enciclica « *Ecclesiam Suam* », dopo avere denunciato il pericolo della « sopraffazione delle tendenze psicologiche culturali, proprie del mondo profano, sulla fedele e genuina espressione della norma e della dottrina della Chiesa di Cristo », così scrive:

« Ora pare a noi che, per immunizzarsi da tale incombente e molteplice pericolo proveniente da varie parti, buono e ovvio rimedio sia l'approfondimento di coscienza della Chiesa in ciò che essa è veramente secondo la mente di Cristo, custodita nella Sacra Scrittura e nella Tradizione, e interpretata, sviluppata dalla genuina istruzione ecclesiastica, la quale è, come sappiamo, illuminata e guidata dallo Spirito Santo, tuttora pronto, ove noi lo imploriamo e lo ascoltiamo, a dare indefettibile compimento alla promessa di Cristo: « Ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre invierà nel mio nome, Egli vi insegnerà ogni cosa e vi suggerirà tutto ciò che io vi ho detto » (Giov. 14,26) (2).

Da tutti i documenti del Concilio risulterà invero chiarissimo come Tradizione, Scrittura e Magistero si intreccino storicamente nel vivo della realtà dell'uomo, da cui il Verbo eterno di Dio assume la Sua personale umanità « nascendo da Donna » (Gal. 4,4); nella quale umanità di Nostro Signore Gesù Cristo il genere umano diventa Chiesa, cioè Corpo Mistico di Cristo, onde quella stessa Donna, dalla quale è nato il Cristo, è fin dall'inizio vera Madre di Dio, e, *al culmine della manifestazione del mistero,* è riconosciuta e proclamata da tutte le genti, vera Madre della Chiesa.

E' attingendo dalle profondità metafisiche dell'Uomo, congiunte a quelle trascendenti di Dio, che si può vedere chiaro nei contrasti problemi della natura della Rivelazione, nel suo duplice aspetto di Parola e di Scrittura, in rapporto al Magistero dei Successori degli Apostoli, uniti intorno a Pietro.

La Tradizione è *libera Voce di Dio che scende dal cielo;* la

Scrittura è *adeguamento della stessa Voce alle opere dell'Uomo; e pertanto la Scrittura dipende dalla Tradizione, come la Storia che si fa dipende da Dio che le pre-esiste, essendosi rivelato come « Colui che è »*. Con il che la Scrittura non perde in contenuto e dignità, perché acquista invece la solennità della Storia, quando questa si esprime definitivamente nel Volto di Cristo: che è il vero Figlio di Dio, fatto vero Figlio dell'uomo.

La Gerarchia amministra questi beni nelle anime, usa dei singoli battezzati come pietre vive per la costruzione della Chiesa viva, e il Papa commisura l'opera nel suo divenire, in modo che l'armonia architettonica, tra Rivelazione e Legge di Natura, sia perfetta nell'istante stesso dell'accadimento storico su piano universale.

Di tutto ciò la Gerarchia è garante, nelle parole, negli scritti e nelle opere, essendo in comunicazione viva con il Capo di tutto il Corpo, per quell'ufficio vivo per i vivi, in cui l'assiste lo Spirito infallibile di Colui che disse: « Io sono la risurrezione e la vita » (Giov. 11, 25).

Divideremo ora l'analisi del nostro soggetto in tre punti:

I. *Esistenza della Tradizione orale della Rivelazione e suo primato.*

II. *Necessità subveniente della Sacra Scrittura.*

III. *Garanzia del Magistero e funzione architettonica della Gerarchia.*

* * *

I. - *Esistenza della Tradizione orale della Rivelazione e suo primato.*

Nella storia del genere umano, la Tradizione orale della Rivelazione di Dio precede manifestamente qualsiasi documento scritto della medesima, e di gran lunga i primi testi del canone ispirato, pubblico e ufficiale, cioè la Bibbia.

Il testo canonico della Bibbia si inizia con Mosé. E Mosé stesso ci rivela per prima cosa l'esistenza della Rivelazione orale, dai primi istanti della creazione di Adamo ed Eva (Gen. 1,28; 2,15) e immediatamente dopo il dramma della caduta (Gen. 3,14).

Dopo Adamo ed Eva, la Rivelazione segue due filoni distinti, quello della generazione di Caino e quello che chiameremo di Abele, benché proceda da Set, il fratello che nacque dopo il suo martirio e prese il suo posto. In entrambe la Rivelazione è

chiara e imponente nelle sue precise determinazioni storiche, ed è tutta quanta orale.

Da Caino la Rivelazione si tramanda lungo una linea genealogica che nelle poche generazioni ricordate dall'agiografo, copre manifestamente uno spazio di millenni: da Caino ai primi albori della civiltà. L'ultimo capostipite, citato col nome di Lamech, dimostra di conservare alla perfezione la specifica rivelazione di cui era portato Caino.

Dopo la sintetica genealogia di Caino, la Scrittura riprende da capo quella di Adamo (Gen. 5,1). Benché la genealogia del primogenito sembri non contare più, abbiamo appena detto invece quanto essa conterà, dopo millenni di oblio apparente. Ma adesso all'agiografo importa la genealogia che — oltre il solco sanguinoso di Abele, il quale « ancora parla », dirà pieno di commozione S. Paolo (Ebr. XI, 1) — s'inizia col fratello Set che Dio ha mandato per iniziare il piano misterioso della « promessa » di un Redentore. E' la genealogia dei patriarchi dai quali, dopo Noè, si dirameranno Israele e quelle Genti tra le quali Israele svolgerà la sua missione, finché da esso sorgerà il Messia, mentre tra quelle stesse Genti prenderanno corpo le primizie della Sua Chiesa. Nella linea di Set — che chiameremo di Abele per il primato del sangue versato per Cristo — la Rivelazione si arricchisce e si qualifica, selezionandosi storicamente, manifestando punte chiaramente indicatrici di luce e di santità con Enos, Enoch, Noé, la fede dei quali S. Paolo elogia nello stesso luogo citato della lettera agli Ebrei. Pertanto, come fino a Lamech, nella linea di Caino, così fino a Noé, in quella di Abele, la Rivelazione è tutta orale e oralmente si tramanda.

Arriviamo così ad Abramo che segna il principio dell'ulteriore selezione nel filone di Abele, cioè nella linea di Sem, uno dei tre figli di Noé, non senza incontrare prima un altro bivio genealogico, al momento cioè di Eber, del quale l'agiografo segue la progenie di Peleg, « ai cui tempi fu divisa la terra », tralasciando quella del fratello Joktan (Gen. 10,25; 11,18). E in Abramo si accentua la specificazione della Rivelazione, che nel suo filone diventa tutta messianica, poiché il Redentore promesso nascerà finalmente da questa stirpe, preparata fin dai primi tempi nel sangue di Abele, e secondo i riti dell'Alleanza con Jaweh, i quali via via segneranno la traccia sempre più prossima del grande avvento, dando materia di crescente Rivelazione alla Legge e ai Profeti.

Gli altri discendenti di Sem, Cam e Jafet, costituiranno le Genti delle Nazioni più prossime ad Israele e con le quali Israele intesserà le prime combinazioni della fondamentale dialetti-

ca del piano della redenzione, che S. Paolo illustrerà al capo 14 della lettera ai Romani, pernio di quel mistero « nascosto da secoli in Dio » e che a lui, Paolo, « minimissimo tra tutti i Santi », è stato dato di rivelare « a tutti » (Efs. 3, 8, 11). Queste Genti della genealogia di Abramo, sono storicamente e geograficamente bene individuate: sono i popoli che dall'Etiopia coprono l'Egitto, l'Arabia, il Medio Oriente, le terre del Mediterraneo, infine quelle delle selve e delle isole del nord.

Anche tra queste Genti la Rivelazione continua, benché in modo quasi segreto, ma non tanto da non lasciare trapelare qualche indice eloquente e grandioso. Dei quali due sono famosi: l'uno è Melchisedech, « sacerdote di Dio l'Altissimo » (Gen. 14, 18), che nell'incontro con Abramo appare portatore di una Rivelazione superiore a quella simboleggiata dai riti dell'Alleanza: infatti, mentre Israele avrà il rito secondo il sacerdozio di Aronne e i simboli della circoncisione e dell'agnello pasquale, Melchisedech è già nell'ordine del pane e del vino che chiaramente esprimono quello che sarà il vero sacrificio del culto cristiano; e l'altro è Giobbe, portatore della chiave che apre lo spirito alla conoscenza di tutti i misteri, cioè la ragione del problema del dolore, conseguenza concreta di quello del bene e del male (Gen. 3,22; Giobbe: prologo e conclusione).

Pertanto, la Rivelazione fatta ad Abramo, Isacco, Giacobbe e ai 12 figli di quest'ultimo quali capostipiti delle 12 tribù di Israele fino a Mosé, è tutta quanta orale; come la Rivelazione fatta ai Gentili, quali i mentovati Melchisedech, Giobbe e oltre, e tutta quanta viene oralmente trasmessa nei filoni rispettivi.

Dice S. Gregorio: « Nostro Signore, essendo venuto per la redenzione dei Giudei e dei Gentili, ha voluto essere profetato dalla voce dei Giudei e dei Gentili » (3).

* * *

Prima di considerare quale sia il contenuto di quella imponente Rivelazione orale che dai primordi del genere umano s'accompagna alle generazioni che si susseguono, certifichiamo la nostra informazione scritturale con il Magistero della Gerarchia che più ampiamente si fa garante della stessa Tradizione.

La voce più attuale del Magistero è quella del Concilio ecumenico Vaticano II.

Nel Decreto sulle relazioni della Chiesa con le altre religioni, si legge: « I popoli costituiscono una sola comunità. Essi hanno una sola origine, poiché Dio ha fatto abitare l'intero genere umano su tutta la faccia della terra (Atti, 17,26); essi hanno anche un solo ultimo fine: Dio, la cui Provvidenza, testimonian-

za di bontà e disegno di salvezza, si estendono a tutti (Sap. 8, 1; Atti, 14,17; Rom. 2,6-7; 1 Tim. 2,4), finché, quali eletti, saranno riuniti nella Città santa, che la gloria di Dio illuminerà, e dove le genti cammineranno nella Sua luce (Apoc. 21,23 seg.) » (N. 1).

Nel Decreto sull'attività missionaria della Chiesa, sta scritto: « Il missionari devono conoscere bene le tradizioni nazionali e religiose degli altri, lieti di scoprire e pronti a rispettare quei germi del Verbo che in essi si nascondono » (N. 11). Notiamo che, già sulla base di quanto dice il Decreto prima citato questi « germi del Verbo », ovunque sparsi, non sono da sottovalutare da nessun punto di vista, in sé e per sé, e come condizione imprescindibile per la « conversione » alla pienezza della fede cattolica. Nella sua prima enciclica — *Summi Pontificatus* — Pio XII definì questo metodo « la stella-guida dell'apostolato universale » (4).

Ancora nel detto Decreto sull'attività missionaria nella Chiesa leggiamo: « I missionari devono conoscere a fondo la storia, le strutture sociali e le consuetudini dei vari popoli, penetrandone l'ordine morale, le norme religiose e le idee più profonde che quelli, in base alle loro sacre tradizioni, hanno già intorno a Dio, al mondo e all'uomo (5).

Si badi al termine usato dal documento magisteriale: « sacre tradizioni », che non va interpretato in senso generico, pur accettabile in comune con la scienza profana ma, stante il contesto e lo spirito dell'insegnamento della Chiesa in questa materia, va connesso alla Tradizione della Rivelazione, in qualche modo esistente presso tutti i popoli.

Finalmente, nella Costituzione sulla Divina Rivelazione, il seguente testo dà esplicitamente valore a tutte le verità diffuse presso i vari popoli, come sorrette dalla Mano di Dio che le eleva alla dignità della prima promessa e del divino messaggio circa la Redenzione universale: « Dio, il quale crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo (Giov. 1,3), offre agli uomini nelle cose create una perenne testimonianza di sé (Rom. 1, 19-20), e inoltre, volendo aprire la via della soprannaturale salvezza, fin dal principio manifestò se stesso ai progenitori. Dopo la loro caduta, con la promessa della redenzione, li risollevò nella speranza della salvezza (Gen. 3, 15), ed ebbe assidua cura del genere umano, per dare la vita eterna a tutti coloro, i quali cercano la salvezza con la perseveranza nella pratica del bene (Rom. 2, 6-7) » (N. 3).

E così nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa, « *Lumen Gentium* »: « L'eterno Padre, con liberissimo e arcano disegno di sapienza e di bontà, creò l'universo, decise di elevare gli uo-

mini alla partecipazione della sua vita divina, e caduti in Adamo, non li abbandonò, ma sempre prestò loro gli aiuti per salvarsi, in considerazione di Cristo, Redentore, « il quale è l'immagine dell'invisibile Dio, generato prima di ogni creatura » (Col. 1,15). Tutti gli eletti, infatti, il Padre fin dall'eternità « li ha distinti nella sua prescienza e li ha predestinati a essere conformi alla immagine del Figlio suo, affinché Egli sia il primogenito tra molti fratelli » (Rom. 8,29).

Il testo magisteriale fissa poi il concetto che, a un certo momento della storia della Rivelazione, si manifesta la Chiesa attraverso l'effusione dello Spirito Santo, e tutti i credenti vi si « alla fine dei secoli »; di che, lo stesso testo magisteriale precisa che « allora, come si legge nei Santi Padri, tutti i giusti, a partire da Adamo, "dal giusto Abele fino all'ultimo eletto", saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale » (N. 2).

Sarà bene notare che, ammesso questo schema, non c'è un uomo solo che sia escluso dalla salvezza, quindi dalla grazia, perciò dal possesso di un raggio di Rivelazione che necessariamente sarà innanzitutto orale per natura e orale per trasmissione. Ed è proprio in ragione del manifestarsi della Chiesa nel suo aspetto visibile, come sacramento collettivo della salvezza universale, che ciò avviene, dando ragione del piano provvidenziale, peraltro imperscrutabile al di là di ciò che è stato esplicitamente rivelato e che la Chiesa insegna.

In questo medesimo ordine di comprobante dimostrazione magistrale, è quanto mai utile ricordare, tra tanti altri, un passo famoso di Pio XI, nel quale è espressa quella stessa verità, proprio all'inizio e come motivo orientatore, dell'enciclica contro il comunismo ateo e materialista, negatore per definizione della Rivelazione.

« La promessa del Divino Redentore illumina la prima pagina della storia dell'umanità; e così la fiduciosa speranza di tempi migliori lenì il rimpianto del paradiso perduto e accompagnò il genere umano nel suo tribolato cammino, finché nella pienezza dei tempi, il Salvatore del mondo, venendo sulla terra, compì l'attesa... » (6).

* * *

Vediamo ora il contenuto di questa Tradizione, fino al suo compimento in Cristo, il quale è la Parola stessa di Dio personificata nella SS. Trinità e incarnata nella umana natura.

Ricorreremo in modo speciale a S. Tommaso d'Aquino, che è indicato dal Magistero ecclesiastico come Dottore Comune, al quale attenersi sempre in materia teologica e metafisica.

Cominciamo quindi con la sentenza dell'Aquinate il quale insegna che l'uomo non è mai esistito allo stato di natura pura, ma, come fu creato, nello stesso istante venne elevato allo stato soprannaturale, cioè di grazia. E' solo con il peccato che la natura è stata gravemente ferita, perdendo la grazia, alla quale pertanto aspira continuamente, percependo in se stessa tale ferita e tale carenza del divino. (S. T., I P., q. 95, a. l; I, II, q. 109, a. 1, 2, 3, 4; I, II, q. 82, a. .; I, II, q. 85, a. 3).

Perciò si comprende quanto S. Tommaso insegna, in altro luogo, al nostro proposito: « Adamo era pienamente istruito delle cose di Dio, e, ancora dopo la caduta, la fede e la ragione naturale vigevano in modo tale, che non era necessario per gli uomini, stabilire speciali segni della fede e della salute » (S. T. III, q. 70. a. 2, ad 1).

E l'Aquinate conferma dicendo che « la conoscenza del primo uomo era molto più certa e fissa di quella che noi possediamo circa le realtà interiori; onde a causa di tanta eminenza, Gregorio dice che il primo uomo penetrava nello spirito degli angeli » (I P. q. 94, a. 1).

E l'Aquinate conferma dicendo che « la conoscenza del primo uomo era molto più certa e fissa di quella che noi possediamo circa le realtà interiori; onde a causa di tanta eminenza, Gregorio dice che il primo uomo penetrava nello spirito degli angeli » (I P. q. 94, a. 1).

Si noti come questi passi di S. Tommaso d'Aquino si oppongano radicalmente a quel positivismo evoluzionista che, tra l'altro, ritiene il primo uomo come un semplice anello di congiunzione tra i bruti e l'uomo del divenire. Tale positivismo ha già menato strage nel campo biblico ed è uno dei motivi fondamentali dell'offuscamento delle idee in tema di Tradizione, Scrittura e Magistero. La solare concezione di S. Tommaso vi si oppone in modo consolante e corroborante. Adamo ed Eva sono il capolavoro di Dio, destinati fin dal primo istante a divenire simili a Dio, del che avevano illuminata coscienza nella luce stessa di Dio. Dopo il peccato, per quanto l'uomo si smarrisca e decada, la Rivelazione di Dio l'accompagna costantemente e lo conforta nella speranza di riuscire un giorno a riconquistare il mondo perduto.

« Prima del peccato originale — insegna Tommaso — l'uomo ebbe la fede esplicita nell'incarnazione di Cristo, in quanto era ordinato alla consumazione della gloria, non in quanto era ordinato alla liberazione dal peccato per mezzo della passione e della risurrezione, perché l'uomo non conobbe in antecedenza il peccato originale. L'uomo conobbe l'incarnazione da ciò che

sta scritto: "Perciò l'uomo lascerà il padre e la madre e aderirà alla propria moglie, come si ha in Gen. 2,24". E questo è detto dall'Apostolo "sacramento grande in Cristo e nella Chiesa": il quale sacramento non è credibile che il primo uomo ignorasse ».

« Dopo il peccato — continua l'Aquinate — il mistero dell'incarnazione fu esplicitamente creduto non solo quanto all'incarnazione, ma anche quanto alla passione e alla risurrezione, con le quali il genere umano è liberato dalla morte; altrimenti, se ciò non fosse, gli uomini non avrebbero prefigurato con alcuni sacrifici la passione di Cristo, prima e dopo la Legge di Abramo » (7).

Questa dottrina di S. Tommaso, disastrosa anche per qualsiasi forma di naturalismo più o meno pelagiano (cioè della natura che trova in sé alcunché della sopranatura, vale a dire della grazia), si trova in S. Agostino, che di Pelagio fu l'avversario dichiarato e vittorioso, senza possibilità di equivoci e di ritorni.

Nella Città di Dio, il Santo Vescovo di Ippona scrive: « Il sacramento della redenzione di Cristo non mancò mai nei tempi anteriori e fu sempre predicato con diversi significati. Questo mistero della vita eterna ci fu manifestato per mezzo degli angeli fin dal principio del genere umano, con segni convenienti, adatti ai tempi. Di poi il popolo ebreo fu appartato in una particolare regione, affinché tenesse desta la memoria di questo sacramento... » (8).

E in altro luogo della stessa opera: « Gli antichi giusti, vissuti piamente, poterono salvarsi per la fede nel Sacramento di Cristo, e non solo prima che venisse promulgata la legge al popolo Ebreo (allora erano rivelatori Dio o gli angeli), ma anche ai tempi della legge stessa. Tra il popolo eletto erano i profeti che, come gli angeli, comunicavano la stessa promessa » (9).

Nelle *Ritrattazioni* dello stesso Santo Dottore africano, troviamo: « Ciò che ora si dice religione cristiana, era già anche presso gli antichi, né mancò dall'inizio del genere umano, fino a quando Cristo venne nella carne, da cui la religione vera, che già era, cominciò a chiamarsi crsitiana » (10).

Si delinea così un'altra verità. La Rivelazione, che a questo punto, cioè all'origine del genere umano, è tutta orale (da Dio o dagli angeli), e come tale viene oralmente trasmessa di generazione in generazione, per millenni, prima di tradursi in scritto propriamente detto, specialmente se ufficiale e ispirato, segue manifestamente due vie.

La prima, è quella che si inserisce nella legge naturale, subito con Adamo, proseguendo per i vari filoni delle Genti;

l'altra, è quella che si inizia con Abramo prendendo forma nel Patto dell'Alleanza, che solo sotto Mosè si esprimerà nella Legge scritta e, dopo Mosè, nei Profeti, anch'essi scritti.

Nella linea delle Genti, che è quella di Adamo, la Rivelazione è esplicita quanto all'incarnazione e, in conseguenza, quanto alla SS. Trinità (S.T. II, II, q. 2, a. 8), secondo la ragione del bene e del male, e *giustifica nel Cristo venturo*. E in questa linea ci furono sempre autentici sacramenti, secondo che Dio ispirava, conformemente alla regola degli atti umani che è la legge naturale, onde sono detti « sacramenti secondo la legge di natura » (S.T. III, q. 61, n. 3). S. Tommaso porta l'esempio del sacramento, « secondo il pane e il vino » di Melchisedech, nettamente ispirato da Dio, come dimostra Abramo che paga la decima a quel « sacerdote di Dio altissimo » (Gen. 14, 18) (11).

Nella linea di Abramo, che è quella del Popolo eletto, la Rivelazione prende la via del modo secondo il quale avverrà di fatto la redenzione, che implica una « più espressa cognizione di Cristo secondo l'intensità e la remissione dei peccati » (S. Th., l. c. ad 2). Oltre le linee della legge naturale, e però non contro, la Rivelazione dopo Abramo dirà, sempre sotto forma di simboli, che il Cristo sarà il dominatore delle Genti, Figlio di Dio, Vittima di olocausto, Autore di una nuova creatura, la quale sarà la sua Chiesa, il vero Popolo, suo Corpo Mistico, in cui si rinnoverà collettivamente e a una a una nelle sue Membra, l'olocausto del Cristo, affinché il merito dell'unico Mediatore, Gesù Cristo, sia applicato a tutto il genere umano. Tutto ciò sotto forma di figure e in modo spesso appena implicito.

Dopo due mila anni la Chiesa ha sentito il bisogno di riesaminare se stessa, di esplorare il proprio mistero, di zelarne l'approfondimento con la mente dei propri teologi e lo spirito dei suoi Santi, nel Concilio ecumenico Vaticano II. E nella raccolta dei Documenti ufficiali del Concilio, che Paolo VI ha definito « il grande catechismo dei tempi nuovi » (Discorso alla CEI, 23 giugno 1966), *appare quel punto centrale del mistero della Chiesa, che costituisce il « segreto nascosto nei secoli » e la cui diffusione e illustrazione tra le Genti, fu affidata a San Paolo come « suo Vangelo »*.

Già in quello che possiamo definire il più importante documento del Vaticano II, la Costituzione dogmatica sulla Chiesa (*Lumen gentium*), tale verità appare all'inizio come chiave della trattazione successiva di tutto il mistero della Chiesa, la cui preparazione fu il motivo della Rivelazione progressiva, oralmente tradita, nel vasto scenario della storia del genere umano, prima di Cristo.

« ... la Chiesa è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano... » (Lumen gentium N. 1).

Tale concetto è sviluppato poi dalla stessa Costituzione al capitolo II, il Popolo di Dio (N.N. 8/11), ed è ripreso al capitolo VII, n. 48, nella prospettiva escatologica di tutto il piano redentivo, quando i due filoni della Tradizione, nella linea della Natura e quindi delle Genti, nella linea della Legge (Antica e Nuova) e quindi del Popolo Eletto, in figura (Israele) e non più figurato (Chiesa dei battezzati) avranno ultimato il disegno di Dio, attraverso le infinite combinazioni dialettiche della reversibilità dei meriti, e Gesù Cristo tornerà per la seconda volta nella gloria del giudizio universale.

« La Chiesa, alla quale tutti siamo chiamati in Cristo Gesù e nella quale, per mezzo della grazia di Dio, acquistiamo la santità, non avrà il suo compimento se non nella gloria del Cielo, quando verrà il tempo della restaurazione di tutte le cose (Atti, 3, 21), e col genere umano anche tutto il mondo, il quale è intimamente congiunto con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, sarà perfettamente restaurato in Cristo (Ef. 1, 10; Col. i, 10; 2 Piet. 3, 10-13) ». (Lumen Gentium, N. 48).

Questo concetto è ripreso da quasi tutti gli altri Documenti del Vaticano II; nella Costituzione sulla Liturgia N. 1, NN. 5/7; nella Costituzione sulla Divina Rivelazione N. 8; nella Costituzione pastorale « Gaudium et Spes » N. 42; nel Decreto sulle Missioni N. 1; nel Decreto sull'ecumenismo N. 2; nel Decreto sull'Apostolato dei laici NN. 2 e 3; nella Dichiarazione sull'educazione cristiana N. 2; nella Dichiarazione sui rapporti della Chiesa con le altre religioni non cristiane N. 1.

Certo è che, qualunque siano gli itinerari seguiti dalla Parola viva di Dio, che sempre accompagnò la storia degli uomini nei suoi più intimi meandri, tutti si ritrovano a distanza ravvicinata quando la Parola di Dio sta per incarnarsi e farsi Uomo. Il « logos » di Platone e la bellezza di Atene, il « diritto » di Roma e la poesia di Virgilio, prima di essere cose scritte, sono il gemito continuato dell'« Humanitas » che patisce i dolori della generazione nell'attesa della rivelazione dei Figli di Dio (Rom. VIII, 19 22): « è l'uomo che, conosciuta la propria infermità, grida al medico e chiede l'ausilio della grazia » (12).

E anche nella linea di Israele, quando le Scritture sono ormai ultimate, *è ancora una « voce » che stabilisce il contatto con la Parola di Dio fatta Uomo: una « voce » che grida nel deserto, la « voce » che per prima indicherà ai discepoli l'Atteso di tutte le Genti:* « Ecco l'Agnello di Dio, ecco Colui che toglie

il peccato dal mondo » (Giov. 1, 29). Il solo S. Giovanni registrerà per iscritto queste parole, settant'anni dopo che furono proferite.

E allo stesso Giovanni il Battista, la Parola di Dio era giunta con la « voce » della Tradizione quando ancora era nel seno di sua madre; nel giorno, cioè della visitazione di Colei che portava nel seno verginale e immacolato il Promesso fin dai primi giorni di Adamo ed Eva (Lc. 1, 41).

A Maria era giunta la Tradizione con voce d'Angelo nel giorno dell'Annunciazione, circa le cose concernenti il Cristo come Figlio dell'Altissimo, nella luce della SS. Trinità. Nel saluto di Maria di Nazaret a Elisabetta madre di Giovanni, è la « voce » della Rivelazione che santifica il Precursore.

E al riconoscimento di Elisabetta, Maria risponde con il dono del Magnificat che è la « voce » della Tradizione, nella linea di Abramo, come essa stessa dice, incontro a tutte le genti « che la chiameranno beata ».

E' la Parola che, nata dalla Donna come « semente di Lei », schiaccia il capo dell'antico avversario, la cui semente è la menzogna, le cui alterazioni della Parola saranno costantemente documentate e dalla falsificazione delle Scritture (Mtt. 4, 6).

II - Necessità subveniente della Scrittura

Con l'esodo del Popolo eletto dall'Egitto, avviene un gran fatto nella storia della Rivelazione e del mondo. Israele, portatore della prima Rivelazione orale circa il Messia - Re, Vittima e Sacerdote, Fondatore della Chiesa sacerdote dei battezzati —, si avviava *a ricevere la prima Rivelazione scritta.* Ciò avverrà nel deserto del Sinai, dove Dio darà a Mosè la Legge scritta su pietra, e Mosè scriverà, sotto l'ispirazione di Dio, i primi documenti biblici. E' un tempo molto tardivo rispetto agli albori del genere umano; ma relativamente vicino alla pienezza dei tempi, cioè all'avvento del promesso Salvatore. Prima non ci fu Rivelazione scritta, cioè dettata direttamente da Dio; e pertanto, fino a questo punto, si conferma, la Rivelazione fu tutta orale e oralmente tràdita. Il fatto è patente per chi, lungo la via, non ha cambiato le carte in tavola.

Però la Tradizione non ha alcunché di vuoto rispetto alla Scrittura, che anzi, abbiamo visto di quale ricchezza è portatrice la Rivelazione orale. *Essa contiene tutto, in ogni filone in cui s'incanala, specificata per ogni ramo nel quale il genere umano si è andato suddividendo per intrecciare il disegno prestabilito da Dio.* Né la Scrittura è superflua, se la Tradizione è piena; e

non si esaurisce affatto in un pleonasmo culturale o in una stampella pedagogica. La Scrittura fa anche cultura ed è ancora pedagogia divina, *ma la sua sostanza è più profonda*: essa esce dalla stessa bocca di Dio che l'ha proferita oralmente, e ora la detta divinamente allo scrittore sacro.

Per prima cosa nasce nell'uomo, come in Dio, il verbo mentale. L'uomo, infatti, è a immagine e somiglianza di Dio. Questa è la parola vera, e alla sua fonte è sempre poesia e profezia. Nella prima, meravigliosa espressione della loro intelligenza, i bambini sono poeti e profeti. Di qui il loro fascino indescrivibile. L'aurora dell'intelligenza negli occhi, nel sorriso, nei mille volti del bambino, è poesia. Le prime espressioni poi del bambino dicono quello che sarà l'uomo: e questo ha un contenuto profetico, perché il bambino senza Dio non esiste. Soltanto l'uomo, diventato adulto e stolto, dirà: Dio non esiste.

La parola fisica ha alla sua radice questa prima fonte, la quale rimane la prima espressione dell'intelligenza: l'intuizione, che precede, accompagna e conclude il giudizio e la riflessione che si succedono. E giudizio e riflessione sono già uno « scrivere » mentale, una logica di sviluppo, che aggiunge, a ciò che è apparso in tutto il suo prodigio solare, il raggio prolungato dell'intelligenza: è un irradiarsi, un enuclearsi dell'intuizione, una ricerca di verifica con il dato oggettivo, esistente fuori del soggetto pesante e *illuminato dalla prima folgorante intuizione, che ha dell'angelo e di Dio.* Il tradursi di questo scrivere immanente in « segni » esteriori, ci dà la « scrittura »; la quale viene evidentemente dopo la parola, perché queste risuona nel soggetto dal verbo mentale, quella lo segua nelle cose con le mani.

L'uomo nasce nella materia, benché ogni volta sia creato da Dio, come spirito vivente. Perciò l'uomo singolo si individua nella materia: nella materia misurabile come quantità, nella quale l'uomo esprime se stesso con i « segni » delle arti, delle tecniche e delle scritture. La prima scrittura, peraltro, non è quella delle lettere, bensì quella del disegno, della scultura, dell'architettura. Prima di inventare le lettere, l'uomo si è espresso come un bambino adulto: giuocando con un pennello, con uno scalpello, con le pietre messe « una sopra l'altra ». Intrecciandosi con le lettere, sono ancora « scrittura » la musica, in quanto elaborazione della poesia nativa e anticipazione di matematica; l'architettura delle prime case, delle prime fortificazioni, dei primi acquedotti, dei ponti e delle strade; l'inizio delle varie scienze con le loro tecniche molteplici; il tutto come modo terminale di trarre dal creato, quasi descrivendolo e squadernandolo, ciò che esso contiene nel forziere della materia segnata nella quantità. *Il costume universale, il folclore particolare, i*

« *segni* » *della religione, sono altrettante* « *scritture* », cioè espressioni dell'uomo nella materia che fa da matrice al fare delle sue mani e all'incedere dei suoi piedi, cioè alla storia, che è un fare e un incedere intelligenti verso il proprio destino.

In questo genere di indagini fu un pioniere ed è ritenuto dai moderni un maestro, Giambattista Vico. Il quale ha visto certamente bene sotto il cielo della Provvidenza di Dio, il progressivo esprimersi dello spirito dell'uomo: dall'empireo dei poeti e da quello sottostante degli eroi, alla terra della ragione e della storia dell'uomo. Probabilmente in Vico è pura occasione la coincidenza di queste tre fasi della rilevazione storica — poeti, eroi e uomini — con le tre funzioni logiche della mente umana, fissate da Aristotele: apprensioni, giudizio, raziocinio. Ma il torto di Vico è stato di aver concentrato tutto l'uomo nell'accadimento concreto, nel « fatto », come se nella storia si risolvesse tutto il reale. Onde il suo celebre adagio:« *verum et factum convertuntur* ». Per Vico, il fatto razionabile è la verità; il resto è poesia, conato eroico: la metafisica non esiste, o Dio solo sa che cosa è, perché « I principi della scienza nuova » sono stati scritti da Vico contro la realtà metafisica.

Nel « fatto » vichiano ha trovato ispirazione o conferma lo idealismo storicista e il suo rovescio positivista e infine materialista; ed è facile vedere dove terminano l'utilità e la genialità di queste trovate, e dove invece comincia la strada che conduce allo stravolgimento completo e alla negazione assoluta della Rivelazione. La quale si vede sminuire e poi negare innanzitutto la Tradizione, quindi affermare abusivamente le Scritture rivelate come un « fatto », nel quale si assolutizza e infine si dissolve la Parola della Verità.

Studi come quelli del Kerenyi o del Van der Leeuw, riempiono di ammirazione per la diligenza scientifica, per l'imponenza dell'erudizione e anche per l'intelligenza generale che guida gli Autori, ma intimoriscono per la pericolosità del contagio a cui il denunciato stravolgimento delle posizioni conduce.

Ritorneremo più sotto su questo discorso. Ora vogliamo ribadire il nostro pensiero in positivo, con il seguente passo di S. Tommaso d'Aquino, il quale, rispondendo alla domanda se era opportuno che Cristo scrivesse, risponde: « Era conveniente che Cristo non scrivesse la sua dottrina. Prima di tutto per la dignità della stessa dottrina: infatti, tanto è eccelso il dottore, altrettanto eccelso deve essere il modo in cui si esprime la dottrina. Perciò competeva a Cristo, che fu il più eccelso tra i Dottori, di imprimere direttamente la dottrina nei cuori dei suoi uditori. Per cui, dice Matteo, 7, 29, "Cristo insegnava ai suoi discepoli, come chi ha potestà". Onde anche presso le Genti, Pita-

gora e Socrate, che ne furono i più eccelsi, non vollero scrivere alcunché. La Scrittura è ordinata a imprimere la dottrina nei cuori degli uditori, non come fine a se stessa (13).

Il che si pone in tutto rilievo quando si rammenti che Cristo è la Parola di Dio e che la Parola era in principio di tutte le cose, e che la Parola era presso Dio, e che la Parola era Dio. (S. Giovanni, Prologo, 1).

* * *

Abbiamo già detto come la scrittura, che d'ora innanzi prendiamo nel suo rigoroso significato di lettere, serve ad esprimere l'uomo, in modo definitivo, *nel passaggio dai valori immanenti del pensiero e del volere, a quelli del divenire storico, per cui l'uomo acquista un volto e viene ad avere un nome.* Ma lo scritto serve altresì a concatenare l'opera di quelli che precedono con l'altra di coloro che seguono, sicché lo scritto trova in questa operazione il suo significato specifico di documento probatorio e di fonte scientifica. Così, tra i primi scritti che compaiono tra gli uomini, ci sono le aride successioni di nomi e di numeri che compongono le genealogie — come lo scrittore sacro ci darà esempio con quelle di Caino e di Set, di Adamo e dei tre figli di Noè, di Abramo e delle dodici tribù dei figli di Giacobbe, di Matteo e di Luca, per Gesù Cristo — e vogliono essere atti notarili per legittimare la successione dei diritti da una generazione all'altra e fonti precise per l'accertamento storico del passato.

Peraltro, anche nel paradiso terrestre, cioè nello stato di natura integra, sarebbero occorsi dei mattoni per costruire delle città e quanto è necessario per attrezzare e abbellire una città. Ora tutto questo esige rilfessione, progettazione, rielaborazione, da una generazione all'altra, onde è di natura che le conoscenze comuni si fissino nello scritto il quale, ovunque l'uomo permanga o riemerga nel connaturato stato di dignità, si traduce nel libro.

Ed ecco allora profilarsi un'altra ragione della necessità dello scritto, e che tale sarà anche per le Scritture ispirate, quando verrà Mosé. *Lo scritto conclude e promuove l'ordine civile, che è il bene ottimo e proprio della natura dell'uomo* (14).

E lo scritto che conclude l'ordine di natura, regolando la « Civitas », è la legge: non la legge naturale che è scolpita nei cuori e neppure il diritto delle genti per cui tutti concordano sulla parola, ma la legge positiva, che è scritta. La legge di natura e il diritto delle genti non bastano per incanalare il divenire storico delle Genti. Ci vogliono le determinazioni scritte della legge positiva; altrimenti sarebbe come se i fiumi scorressero senza alveo e i mari si sollevassero senza spiagge.

Le leggi poi sono scritte in tutte lettere. Ma non subito in grandi codici. Prima vengono le leggi fondamentali, solenni come le leggi di natura, di cui sono la prima espressione nelle carte costituzionali dell'ordine civile. Così è di Roma che per prima concluse la convivenza dell'universale allora conosciuto: erano poche leggi che esprimevano e sanzionavano il diritto di natura e quello delle genti; i codici di Giustiniano verranno quando tramonterà l'impero sulle sponde del Tevere. E così farà Iddio, quando darà la Sua Legge scritta: saranno poche norme incise su pietra, col fuoco; poi Mosé redigerà nel deserto la Legge che Dio ancora gli ispirerà e che più non muterà fino allo avvento del Messia.

Infine, *l'uomo vive naturalmente di avvenire, perché ogni essere che agisce per un fine.* E benché il fine sia ultimo nell'esecuzione, esso è primo nell'intenzione. Dunque, l'intenzione accompagna ogni atto dell'uomo. E siccome tale fine va pur indicato con un segno, una formula, uno scritto, ecco che lo scritto necessario al presente, *ha sempre un contenuto che interessa l'avvenire.* Nell'ordine di natura lo chiameremo vaticinio e intuizione precorritrice del genio, sia del singolo che di tutti insieme, poiché l'eroe non è mai senza il coro; nell'ordine della grazia poi sarà senz'altro *profezia. E abbiamo già detto che natura e grazia non vanno mai da sole.*

Lo scritto così ha sempre un contenuto precorritore e di profezia che, al momento della verifica, servirà tanto più quale documento comprobante. L'ufficio della scrittura avrà allora il suo massimo impiego; e tale invero quando si tratterà della Scrittura dettata da Dio.

Ora, quanto si è detto fin qui, va visto ancora e sempre più nella realtà del mondo quale esiste nella sua natura corrotta, di uomini senza memoria, propensi al dolo, deboli e inefficaci nei loro propositi, soggetti al diavolo che trae argomento da queste carenze, per promuovere le sue costruzioni impastate di menzogna e di tradimento, del sudore, delle lagrime, del sangue degli uomini, nel tentativo temerario e vano di emulare e di sconfiggere Dio.

La scrittura serve allora come aiuto alla memoria del passato, come conforto negli impegni del presente, come conferma alla speranza nell'avvenire. E vedremo che, nonostante la scrittura, secondo la natura e secondo la grazia, divenuta Legge e guida, gli uomini saranno sempre peggiori. Perciò subentreranno altri aiuti; massimo tra i quali il Magistero del Vicario di Cristo in terra e degli altri successori degli Apostoli, sparsi tra le Genti.

* * *

Prima di procedere per esaminare il problema dell'esistenza, della necessità e della funzione della Sacra Scrittura in quanto seconda fonte della Rivelazione nel piano della salvezza universale, è bene che stabiliamo ben chiaro un concetto che troviamo in S. Tommaso d'Aquino; del quale concetto si può dire che è una delle formule più profonde del sistema tomista, offrendo uno sguardo esplorativo, per quanto a distanza, della profondità dell'essere di Colui che rivelò a Mosé, perché fosse ripetuto a voce e poi messo per iscritto: « Io sono Colui che sono » (Es. 3, 14).

Dice l'Aquinate: « Non solum a Deo est omnis motio sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu » (15). E' questo « *primus actus* » *la chiave del mistero della natura che, pur essendo legge a se stessa, non può essere senza grazia e senza fede. In Dio non c'è natura e grazia: la natura di Dio è una sola e trascende l'ordine della natura e della grazia nell'uomo. La natura dell'uomo è già grazia in Dio, e la grazia è tutto Dio in Dio.* La sentenza del Figlio dell'Uomo: « Senza di me non potete fare nulla », è più profonda di quanto non sembri. Noteremo che, a differenza dell' « umanesimo integrale » di Maritain, il naturalismo dell'inglese Pelagio — che non a caso era inglese — va alle radici del problema: *laddove cioè la grazia s'annoda alla natura.* Per una svista o geniale allucinazione che fosse, Pelagio diede troppo alla natura di quanto invece conveniva alla grazia. Non per questo, però, S. Agostino, che lo corresse, disse molto di più della grazia di quanto Pelagio non avesse detto della natura. Problemi così immani rimangono tuttavia aperti, finché vedremo Dio « a faccia a faccia », come Egli è. E per non apparire inconcludenti, diremo che S. Tommaso ha fissato i principi e delineato il senso dell'approfondimento possibile *con la dottrina delle idee divine.* Il primo, e forse l'unico, che si provò a continuare in quella linea, fu Maestro Eckart, con risultato incerto e in qualche settore senz'altro errato. Ma il terreno rimane tutto quanto da esplorare, anche perché lo Aquinate stesso lasciò questa miniera praticamente inattiva (16).

Ora, al nostro soggetto, diremo che se il genere umano avesse continuato a vivere come Dio lo aveva creato, non avrebbe avuto bisogno nè di segni esteriori (sacramenti), nè di scritture (rivelate) per esprimere la fede nella Rivelazione orale, mediante l'ausilio della grazia a cui era stato elevato. Bastava la guida della legge naturale che è già impressa dalla legge eterna di Dio nell'uomo, assimilandola a sè e inclinandola rettamente nei propri atti e fini (17).

Dopo il peccato dei Progenitori, sarebbero stati necessari i

segni dei sacramenti e il documento della scrittura per aiutare la natura decaduta. Ma Dio non diede determinatamente nè gli uni (18), nè l'altra (S.T., q. 91, 4 e 5; Suarez, De Leg., lib. 9, cap. 1, e concordemente tutti i teologi). E Dio non intervenne, rimandando a lungo la sua Rivelazione scritta, per due ragioni, cui già abbiamo accennato, e che qui trovano il loro posto definitivo per darci tutta la spiegazione del problema.

1. *L'uomo aveva peccato per superbia, disobbedienza, temeraria presunzione.* E Dio allora lo lasciò alle sue semplici forze, secondo la legge di natura, affinché esperimentasse, attraverso un ciclo di storia completo, *se mai gli riuscisse di ritornare alla natura integra e di qui al fine soprannaturale, per il quale è creato, di divenire veramente simile a Dio.* Quando l'umanità ebbe toccato il fondo dell'umiliazione e stava per dissolversi nell'oscurità della conoscenza di Dio e delle proprie leggi di natura, Dio rivelò la Legge. Dapprima ancora oralmente, ad Abramo, e poi scritto a Mosé.

2. *Dio aveva disposto che la redenzione non avvenisse secondo la legge di natura* la quale, con l'aiuto della grazia e la Rivelazione orale, sarebbe stata pur sufficiente a guidare l'uomo a credere in Dio, in quanto esiste ed è rimuneratore del bene e del male, nell'ordine rivelato.

La redenzione sarebbe invece avvenuta secondo un Redentore nato da Donna, come ultimo frutto di un Popolo eletto, i cui riti e la cui legge l'avrebbero guidato verso l'avvento del Redentore, esprimendone profeticamente la figura e le opere. E la redenzione si sarebbe compiuta attraverso un sacrificio personale, cruento, dello stesso Messia, il quale sarebbe stato Dio medesimo fatto uomo. E dopo il riscatto, pagato col suo Sangue da questo unico mediatore, l'aspersione del Sangue della Vittima su tutto il genere umano, sarebbe stata opera di un nuovo Popolo eletto, quello di cui Israele era appena la figura: la Chiesa visibile dei battezzati, come primizia di quella nuova creatura che è il genere umano redento, assimilato allo stesso Salvatore, al punto di divenire il suo Corpo Mistico.

Tutto ciò è scritto in simbolo nella Legge di Mosé, è confermato ed esplicitato progressivamente dai Profeti, illustrato e tramandato secondo lo stesso metodo da Dio attraverso gli storici, i poeti, i maestri, i saggi dell'Antico Testamento: delle Scritture.

Abbiamo già dato i testi del Concilio Vaticano II in cui questa verità è esplicitata dal Magistero nel suo punto essenziale (« formale », nel senso scolastico, cioè il « quia » della spiegazione attesa). Per il più vasto inquadramento c'è tutta la Costituzio-

ne sulla Chiesa « Lumen gentium » che, letta in questa luce, appare davvero opera di Dio e non degli uomini.

Di S. Tommaso ricorderemo, oltre alla dottrina in genere sulla Chiesa, la trattazione fondamentale sulla ragione del carattere che i sacramenti della Nuova Legge imprimono negli eletti della Chiesa dei battezzati (S.T. III, q. 63); e il seguente testo dell'articolo in cui l'Aquinate dice perché Cristo non differì la sua incarnazione alla fine del mondo, ma a dopo il fallimento della Legge di natura e quello della Legge scritta, stabilendo l'impegno della Legge Nuova, sostanzialmente scritta nei cuori dallo Spirito Santo: « Apparet hoc fuisse conveniens ad manifestationem divinae virtutis, quae pluribus modis homines salvavit, non solum per fidem futuri, sed etiam per fidem praesentis e praeteriti » (19).

* * *

La Rivelazione scritta si inserisce dunque nel processo storico universale e ne diventa una documentazione precisa, dal punto di vista della salvezza. Gli stessi agiografi si servono del materiale predisposto dai millenni in modo da affluire armonicamente in quel punto del tempo e dello spazio ove Dio rivelerà il proprio pensiero in una Scrittura. Tipica è la figura di Mosé, il primo scrittore sacro, il massimo dell'Antico Testamento. Egli è raccolto in fasce dalla figlia di Faraone e verrà educato a corte, onde sarà imbevuto di tutta la scienza egizia, che è matrice della civiltà mediterranea, compiendosi nell'Ellade e a Roma. Così di un'altra figura solenne, il profeta Daniele, il quale non rimase inoperoso ai tempi della deportazione di Israele in Babilonia; ma assimila la scienza dei Caldei.

A questo proposito ricorderemo un passo di S. Basilio, citato da PioXII nell'Enciclica sulle missioni, « Evangelii praecones », ad illustrazione del metodo sempre seguito dalla Chiesa, a imitazione di Dio, e come rivelato da Dio, con la ragione scientifica che giustifica le Sacre Scritture. Da questo passo si può arguire che, nel suo sustrato materiale e relativamente allo scopo principale che la documentazione del piano redentivo si propone, la Sacra Scrittura potrebbe definirsi la scienza in chiave di Rivelazione. Ecco pertanto la citazione magisteriale di Papa Pio XII: « Come... i tintori preparano prima con cura ciò che si deve tingere, e poi lo colorano di porpora o di qualche altra tinta, così anche noi, se vogliamo conservare per sempre indelebile l'onesta gloria del sapiente, prima iniziati allo studio delle realtà esteriori, apprenderemo poi i segreti delle scienze sacre ed arcane, sicché abituati a contemplare il sole riflesso nell'acqua, potremo alzare lo sguardo al sole raggiante... Certamente, com'è

essenziale per l'albero produrre frutti a suo tempo, e tuttavia anche foglie che si muovono intorno ai rami offrendogli un certo ornamento; così anche per l'anima il frutto essenziale è la verità, ma non deve disprezzarsi la veste della sapienza esteriore che rassomiglia a quelle foglie che danno al frutto ombra e aspetto piacevole. Perciò si dice che anche il grande Mosé, celeberrimo sopra tutti per la sapienza, si esercitò in tutte le scienze degli egiziani prima d'innalzarsi alla contemplazione di "Colui che è". Così pure anche nei tempi posteriori, si dice che il saggio Daniele fosse istruito in Babilonia nella sapienza dei Caldei, e poi si dedicasse allo studio delle scienze sacre (1). (S. Basilio, Ad adolescentes, 2; P.G., 31, 567 A) ». (AAS., 6 luglio 1951, pag. 522-23) (20).

La Sacra Scrittura risponde a tutti quei motivi congeniali alla natura dell'uomo per cui l'uomo a un certo momento della storia scrive. L'apparire della Scrittura rivelata si compie infatti dopo una interminabile e pur meticolosa selezione di tutte le componenti di una stirpe eletta, come chiaramente significa la Genesi ,al punto da tralasciare, a ragion veduta, la stragrande maggioranza del genere umano, derivato dalla stirpe di Caino e di Lamech. La Sacra Scrittura è implicitamente una sfida alla scienza dell'uomo, perché non ci sarà un piede messo in fallo, pur nella registrazione di fatti che si perdono come i granelli nella polvere della terra; e se nella Bibbia ci sono delle imprecisioni, delle lacune, forse « errori » ottici (come il famoso sole fermato da Giosué), questi ancora sono prove di verità perché, atteso il fine dello scrittore sacro, dimostrano quale era il popolo e la circostanza storica in mezzo a cui si compiva l'opera di Dio.

La Sacra Scrittura, al suo primo apparire, e via via nel corso del suo formarsi a capitoli e a libri, ha pure un contenuto profetico. Non solo come ogni scrittura che, giunta a un certo grado di espressività storica, fissa un impegno con l'avvenire, come s'è detto; ma ancora nel senso rigoroso di profezia uscita dalla bocca di Dio che solo può essere veramente profeta e suscitatore di profeti. Gran parte del Vecchio Testamento è esplicitamente profetico, preannunciando il Messia; e si può dire che, nel valore del simbolo, è una profezia sola: la circoncisione, l'agnello pasquale, il passaggio del Mar Rosso, il serpente di bronzo levato da Mosé nel deserto, gli itinerari di marcia, la Terra Promessa, il Regno di Israele, Gerusalemme, il Tempio sul monte Sion, i prodigi vari con cui Dio accompagna il suo Popolo, sono indicazioni di ciò che accadrà di Cristo e della Chiesa di Cristo.

E anche per questa ragione ci deve essere lo scritto, perché la profezia ha valore storico di documentazione della verità di ciò che è stato proferito, se è scritta. In realtà soltanto Dio può

profetare, onde la profezia, e i miracoli, che solo Dio può fare, sono le prove oggettive per muovere gli uomini a credere nella Parola rivelata da Dio: con la voce e con lo scritto. Questo aspetto profetico e divino delle Scritture, ribadisce quindi il contenuto scientifico della loro ragione d'essere, necessario alla Tradizione che previene le Scritture, le accompagna e le supera. Però non è mai un superamento arbitrario e distruttivo, come è nello spirito degli gnostici i quali, in nome di una presunta superiorità di spirito, abbandonano la scienza mediante la quale sono divenuti adulti. Parimenti il Magistero non supera la Tradizione e le Scritture, come nessun fedele, teologo o carismatico che sia, prevarica sul Magistero.

Tradizione e Magistero, come ogni privato fedele, abbisognano della Scrittura per documentarsi, nel momento esatto in cui il divenire dei fatti umani, collettivi o personali, prende la figura precisa di quell'autocoscienza che ha il nome solenne di Storia. *La Scrittura è lo storicizzarsi della Rivelazione di Dio.* Ed è importante riconoscerlo, perché da ciò dipende la verifica della Tradizione e del Magistero nella coscienza degli stessi credenti. Tradizione e Magistero non debbono apparire come abusivi, onde debbono concordare nello stesso testo sacro del Libro che in quello stesso istante è oggetto di studio, di meditazione e di adorazione da parte di chi crede.

Hanno ragione i fratelli protestanti quando, pur confusamente, esigono dai fratelli cattolici che usino le Scritture non solo come ornamento letterario e oratorio, ma anche come prova scientifica e verifica di profezia della Rivelazione di Dio, comunque avvenuta. Però i fratelli protestanti sbagliano quando poi usano le Scritture soltanto come « lettura » edificante per la vita interiore di ognuno, intesa arbitrariamente come Dio non consente, perché così non ha inteso.

La Costituzione dogmatica sulla Rivelazione, del Concilio ecumenico Vaticano II, si conclude con le seguenti parole: «...con la lettura e lo studio dei Sacri Libri, "la parola di Dio compia la sua corsa e sia glorificata" (2 Tess. 3, 1), e il tesoro della rivelazione, affidato alla Chiesa, riempia sempre più il cuore degli uomini » (N. 26). E' detto, cioè, che la Scrittura compie il corso della Parola; e perciò va non solo letta, ma anche studiata, onde la Parola non sia superata ma glorificata nella verifica scientifica e profetica, che è la ragione stessa della Scrittura; infine, tale tesoro della Rivelazione è quello che la Chiesa magisteriale custodisce, vale a dire i Successori degli Apostoli intorno al Successore dell'Apostolo Pietro, con il solo scopo che il cuore di ogni uomo e di tutti insieme se ne arricchiscano sempre più e diano così maggior gloria a Dio.

* * *

Gesù Cristo ha costantemente documentato la Sua Parola, che è la Sua stessa Persona generata come Parola consostanziale del Padre, con le Sacre Scritture, che sono ancora la stessa Parola messa in documento scritto dello Spirito Santo.

Ancora adolescente di 12 anni, Gesù si intrattiene nel Tempio e disputa con i Dottori, evidentemente sui testi, suscitandone l'ammirazione e lo stupore (Lc. 2, 46).

Presentandosi per la rapida corsa della Sua vita pubblica, Gesù usava entrare nelle sinagoghe, « per fare la lettura » (Lc. 4, 16); e particolarmente solenne fu quella nella sinagoga di Cafarnao, quando cominciò a parlare del pane vero, che non è la manna del deserto, mangiata dagli antichi padri che poi non poterono evitare la morte, ma è Lui stesso, la sua carne e il suo sangue, senza di che non si ha la vita eterna (Giov. 6, 60).

La fondamentale pagina della trasfigurazione del Tabor, che presenta la Legge Nuova incarnata nel Figlio di Dio, ha come testimonianza Mosé e Elia, cioè la Legge e i Profeti.

Nel Discorso del Monte, che è la Carta del Regno che Cristo è venuto a fondare, Egli stesso dice che la Nuova Legge non cambia l'Antica ma la compie, e che « non perirà un solo iota della Legge finché tutto sia compiuto » (Mtt. 5, 17).

Cita e interpreta il « Segno di Giona » (Matt. 16); nella questione del matrimonio rinvia a Mosé e al Genesi (Mtt. 19); nella questione della risurrezione rimprovera ai sadducei di non conoscere le Scritture (Mtt. 22, 29).

Prova con il salmo 22 che Egli è il Messia figlio di Davide, ma che allo stesso tempo è prima di Davide (Matt. 22, 41); e nell'esplicita dimostrazione di essere il Figlio di Dio Padre, conclude: « Se credeste a Mosé, credereste anche a me, perché di me egli ha scritto » (5, 47).

Gesù cita la Legge per indicare la perfezione che dà adito alla vita eterna: sia col giovane ricco (Lc. 18, 18); sia col fariseo, proponendo la parabola del buon samaritano (Lc. 10, 26); sia nella pagina del ricco Epulone (16, 19).

Egli si attiene ai riti e ai pellegrinaggi prescritti dalla Legge, per la Pasqua (Lc. 2, 41) e per la festa dei tabernacoli (Giov. 7, 1). Ed è quando era prossima la Pasqua che Egli fece il suo ingresso trionfale in Gerusalemme, nella quale occasione venne riconosciuto come il Messia, colui nel quale si verificavano le scritture, come gridarono le turbe in piazza e i fanciulli al tempio: « Osanna al figlio di Davide » (Mtt. 21, 9 e 15).

Dopo la risurrezione, apparendo ai due discepoli sulla via

di Emmaus, Gesù dice: « O stolti e tardi di cuore a credere a cose dette tutte dai profeti! Non era forse necessario che il Cristo patisse tutte quelle cose e così entrasse nella gloria? E cominciando da Mosè — prosegue l'Evangelista S. Luca — e da tutti i profeti, spiegava loro in tutte le Scritture quello che lo riguardava » (24, 26-27). E rimasti soli, ormai a occhi aperti, i due discepoli commentavano: « Non ci ardeva forse il cuore in petto, mentre per istrada ci parlava e ci svelava le Scritture? » (ib. 32).

I fatti stessi della vita di Cristo verificano le Scritture, come nel cammino della storia Dio ha dettato le Scritture che preannunciavano l'avvento del Redentore. In questo il Vangelo di S. Matteo ci mette un impegno particolare. Ed è comprensibile, essendo il primo degli scrittori del Nuovo Testamento, avendo come scopo preciso di illustrare la Chiesa, il nuovo Popolo di Dio, che realizza ciò che Israele significava.

Matteo ci dà subito la documentazione della genealogia ebraica di Gesù Cristo, secondo il rigoroso costume di cui lo scrittore del Genesi ci dà ampia testimonianza con le genealogie di Adamo, di Caino, dei Patriarchi, fino a Noè, di Abramo, di Giacobbe, dei Giudici, dei Re e di molti altri.

Nel secondo capitolo del suo Vangelo, S. Matteo ha presto fissato la verifica delle Scritture quanto al luogo di nascita del Messia in Betlem, alla strage degli Innocenti in Rama, al ritorno della Sacra Famiglia dall'Egitto, non più però per restare in Giudea, ma per proseguire in Galilea « dove giunto, Gesù abitò nella città chiamata Nazaret: affinché si adempisse quello che era stato predetto dai profeti: Egli sarà chiamato Nazareno » (2,23).

Facendo un balzo, come su di un arco che si stenda sulla Storia di Cristo, ricorderemo le parole di Marco, al momento culminante della Passione: « E con lui crocifissero due ladroni; una alla sua destra e uno alla sua sinistra. E fu adempiuta la Scrittura che dice: E' stato noverato tra gli scellerati » (15, 28). Poi quelle solennissime di Giovanni, al momento in cui Longino trafigge il Cuore esamine di Cristo, da cui sgorgano i simboli della sua Chiesa ormai nata dalla Sua Morte di Croce: « Tali cose sono accadute affinché si adempisse la Scrittura: Non romperete nessuna delle sue ossa. E parimenti un'altra Scrittura dice: Volgeranno gli sguardi a colui che hanno trafitto » (19, 36-37).

E la Chiesa seguirà lo stesso metodo.

Subito dopo l'Ascensione, ancora prima della Pentecoste, la Chiesa provvide alla sostituzione di Giuda. S'alzò Pietro, il

Papa, e ai 120 riuniti, la Chiesa, disse: « Fratelli, occorre che si compiano le Scritture, come predisse lo Spirito Santo per bocca di Davide in merito di Giuda » (Atti, 1, 16).

E nel primo discorso alla folla, subito dopo la Pentecoste, ancora S. Pietro dice: « Costoro non sono ubriachi come voi immaginate, ma in essi (cioè nella Chiesa) si è verificata la profezia di Gioele » (Atti, 2, 15-17). E tutto il seguito del discorso è una verifica di ciò che Davide aveva detto, scritto e predetto.

Parimenti, nel secondo discorso di Pentecoste, di nuovo Pietro, il Papa, prende la parola in nome del Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, proferendo la grande sentenza: « Occorre che Gesù Cristo sia trattenuto in cielo sino ai tempi della restaurazione di tutte le cose, del che Dio ha parlato già da tempo per bocca dei suoi santi profeti ». E prosegue citando Mosè, Samuele e la promessa fatta da Dio ad Abramo. (Atti, 3, 21, seg.).

Nel solenne rendimento di grazie della Chiesa, dopo i primi fatti della Pentecoste, « alzando concordemente la voce a Dio », tutti i presenti recitarono il secondo salmo di Davide, professando come esso si era verificato nella passione di Cristo. E desiderando di andare ad annunziare sulla base di questa testimonianza la Buona Novella di Cristo alle Genti, implorarono la grazia dello Spirito Santo che, scosso l'ambiente come da terremoto, concesse una nuova effusione, simile alla prima, che i razionalisti ritengono essere — per ragioni a essi solo note — la vera Pentecoste (Atti, 4, 29 seg.).

E poi, tutta la predicazione di S. Paolo sarà una verifica delle Scritture. Benché egli protesti di avere ricevuto direttamente il « suo Vangelo » da Gesù Cristo, scrive ai Romani: « ... secondo la rivelazione del mistero che fu taciuto pei secoli eterni e ora poi è stato svelato per mezzo delle Scritture dei Profeti... » (Rom. 16, 25 seg.).

Il dramma di S. Paolo sarà precisamente quello di fare noto a tutte le Genti il mistero compiutosi in Gesù Cristo secondo le Scritture, in consonanza all'attesa universale che la Rivelazione orale aveva diffuso ovunque, incontrando in tutto ciò la resistenza di Israele, rimasto immobile al senso puramente letterale della Legge e dei Profeti, senza riconoscere dalla viva voce il Messia.

E sarà S. Pietro, il Papa, che come suo ultimo pensiero magisteriale confermerà l'insegnamento di S. Paolo, con queste autorevoli e insieme commoventi parole: « ...come anche il nostro carissimo fratello Paolo, secondo la sapienza a lui data, vi

ha scritto, come pure fa in tutte le sue lettere, dove parla di questo, nelle quali sono alcune cose difficile a capirsi, che gli ignoranti e i poco stabili stravolgono (come anche tutte le altre Scritture) per loro perdizione » (2 Pr. 3, 15 seg.).

Da S. Pietro, infine, abbiamo la formula più forte sulla necessità delle Scritture. Dopo avere ricordato la trasfigurazione del Tabor, e la « Voce » della Rivelazione orale udita sul Monte, dice: « E abbiamo la parola più ferma dei profeti... ponendo mente che nessuna profezia della Scrittura è di privata interpretazione » (2 Pr. 1, 19-20). Ciò non vuol dire che la Scrittura sia superiore alla Tradizione, ossia alla Voce immediata di Dio, ma che la Scrittura conferma l'uomo nella Tradizione. Inutile sottolineare come S. Pietro, in questo tratto rivendichi il potere del Magistero, garante dell'una e dell'altra fonte della Rivelazione; mentre ci pare utile rilevare come questo passo di S. Pietro sia sostanzialmente identico a quello formulato con parole proprie dal Concilio Vaticano II al luogo già trascritto della Costituzione dogmatica sulla Rivelazione N. 10.

Perciò è quanto meno equivoco dire che la Chiesa potrebbe fare a meno delle Scritture perché tutto è già nella Tradizione. E' vero che nella Tradizione c'è già tutto, specialmente quando si esplicita integralmente e definitivamente in Cristo; ma la Sacra Scrittura si necessita comunque per le ragioni dette, cioè per connaturalità all'uomo che si fa nella storia, attraverso le sue opere, onde gli occorrono documenti, progetti, verifiche, fino alla profezia, essendo in giuoco la Sapienza stessa di Dio (Prov. 8, 30-31).

Ed è anche impreciso dire che da Cristo alle prime Scritture neotestamentarie — che sono le due lettere di S. Paolo ai Tessalonicesi e il Vangelo di S. Matteo, non prima del 50 dopo Cristo, quindi venti anni dopo la Pentecoste — la Chiesa non avesse e non usasse le Scritture. C'era il Vecchio Testamento, e abbiamo visto quale uso ne fecero Gesù e gli Apostoli Pietro e Paolo, per non dire degli altri e di tutta la Chiesa insieme. Equivocando si potrebbe dire che la Chiesa non avrebbe avuto bisogno delle Nuove Scritture avendo già le Antiche le quali, in figura, contengono già tutta la Rivelazione. *Ma anche per la Scrittura neotestamentaria valgono le ragioni date per spiegare la necessità della Rivelazione scritta. Quando la Rivelazione di Cristo fu compiuta, che fu tutta orale e rese sovrana la Tradizione,* e quando la Chiesa apparve al mondo tra i fulgori della Pentecoste e si diffuse con la forza della sola Parola mediante la quale lo Spirito Santo testimoniava e rinnovava in piena Luce l'insegnamento di Cristo; quando cioè la necessità storica si

impose, tra l'altro essendo ormai accesa e profonda la disputa della Chiesa con gli Ebrei da un lato e le Genti dall'altro, appaiono le Scritture del Nuovo Testamento. Si potrà osservare che, mentre le Scritture del Vecchio Testamento compaiono dopo millenni di Tradizione orale, quelle del Nuovo Testamento appena venti anni dopo il compiersi della Rivelazione di Cristo in persona. Ma non dimentichiamo che siamo nella pienezza dei tempi, cioè *la storia ha raggiunto la sua maturità in Cristo.* La Legge di Natura e la Legge di Mosè hanno detto tutto quello che dovevano dire, e con la venuta del Redentore, la storia inizia in piena luce il suo vero corso. Perciò, per il Nuovo Testamento occorreranno presto le Scritture. E' interessante notare che il Vangelo di S. Matteo, in qualche modo il pilastro del Nuovo Testamento e ufficialmente la prima Scrittura che si diffonde nella Chiesa universale, porta ben settanta citazioni del Vecchio Testamento, delle quali ventuna sono profezie avveratesi nella vita di Gesù.

Rimane ancora il fatto da sottolineare, che la Tradizione è, almeno esplicitamente, più vasta delle Scritture. Prendiamo un esempio notevole. Nella seconda lettera, nel momento conclusivo della sua vita, S. Pietro ricorda con una certa commozione la sintesi di tutta la Rivelazione e quindi delle promesse, e scrive: « Ma secondo la promessa di Lui, noi aspettiamo nuovi cieli e nuova terra nei quali abita la giustizia » (2 Pr. 3, 13). Ora in nessun passo della Scrittura risulta quando Gesù abbia detto questo. Dunque S. Pietro testifica che c'era una Tradizione più ampia della Scrittura. E basterebbe anche questo solo soggetto, poiché esso comporta tutto il Cristianesimo, come si può intendere chiaramente ancora dal capitolo ottavo della lettere ai Romani.

Ma esistono anche altre zone del dogma che non risultano esplicitamente dalle Scritture. Diciamo, ad esempio, dei due fulgenti dogmi dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione corporale di Maria in cielo. Né si può dire che risulti esplicitamente dalle Scritture che Maria è vera Madre di Dio, Mediatrice e Corredentrice universale.

Eppure questo non significa che, almeno nelle zone in cui la Tradizione supera le Scritture, le Scritture siano inutili. *Anche le Scritture contengono tutta la Rivelazione, almeno in senso implicito e virtuale;* nel senso che dai passi espliciti si può *dedurre* ciò che è implicito, e con il ragionamento teologico si può *dedurre* che ciò è virtuale. E l'una e l'altra cosa avvengono alla luce della Tradizione, cioè di Cristo in Persona e del Suo Spirito Paraclito. E questo risponde alla natura delle Scritture,

le quali hanno più dimensioni, dovendosi inserire tra le complessità del creato divenuto Storia sotto l'azione scrutatrice della mente e delle mani dell'uomo; mentre la Tradizione è alla sua sorgente a una sola dimensione, perché proviene immediatamente dalla Bocca di Dio. La Scrittura ha quindi bisogno di essere spiegata, perché nel vivo delle discussioni dell'uomo; la Tradizione invece è quella che è: è una Voce che vive e che vivendo si trasmette nella Chiesa e tra le Nazioni.

* * *

Dobbiamo ora rispondere a un'altra domanda. Abbiamo visto come tra le Genti, fin dai tempi di Caino e di Set, lungo le rispettive genealogie, esista la Rivelazione orale, e come questa si protragga e si ramifichi misteriosamente, come gli episodi di Melchisedech, di Giobbe, fino ai Magi, ci accertano. Ancora durante la vita pubblica di Gesù, certo per una significazione più ampia dell'episodio in sé, abbiamo la splendida figura del Centurione, la fede del quale Gesù Cristo ammira, dichiarando di non averne trovata di eguale in Israele. (Mtt. 8, 11).

Ora esiste anche la Rivelazione scritta tra le Genti? La questione venne posta e risolta in termini radicali dal modernismo, per il quale ogni religione, e quindi tutti gli scritti classici che trattassero di religione, erano ritenuti veri. Tutto era vero per il modernismo, pur di rendere falso il Cristianesimo. Questa la malizia dell'Antico Avversario, che ingannò tante elette anime in buona fede!

Più di recente, la questione è stata riproposta, in termini ancora fortemente venati di modernismo, ma con sincerità indubbia, sofferta fino all'olocausto, da un'anima della nostra stessa generazione e quindi « compagna di viaggio »: l'ebrea Simona Weil; che noi riteniamo morta con il battesimo di desiderio proprio dei catecumeni (Palestra del Clero, Rovigo, luglio-agosto, 1965, « Introduzione allo studio di Simona Weil »).

La Weil formulò le sue domande in un opuscolo intitolato « Lette à un religieux » (21); opuscolo che aveva un vero destinatario, il quale, tuttavia, dimostrò, con una battuta ritenuta di spirito, di non averci capito nulla. Rispose: « Sono domande che fanno più onore alla buona volontà di Simona, che non alla serietà della materia proposta ».

Sulla base dei documenti conciliari, un gruppo di studiosi francesi, si pose di buona voglia a rispondere alla Weil, ormai da tempo defunta; ma la pubblicazione, intitolata appunto: « Responses aux questions de Simone Weil » (22), pur essendo seria e sostanziosa, ignora il problema che ora ci tocca. Segno

ancora della sua gravità e, nonostante i tempi, dell'incapacità e forse anche del coraggio ad affrontarlo. E' già una grande conquista il riconoscerlo umilmente e oggettivamente.

« Il y a eu *peut-être* — dice la Weil, ed è lei che sottolinea il *forse* — dans divers peuples (Inde, Egypte, Chine, Grèce) des Ecritures sacrées révélés au même titre que le Ecritures judéo-chrétiennes. Certains des textes qui subsistent aiujoud'hui en sont peut-être ou des fragments ou des échos » (23).

La Weil si dilunga quindi in citazioni di testi pagani, come d'altronde fa più ampiamente in altri scritti, insistendo particolarmente su Egizi, Greci e la Bhagavad Gita induistica (24).

Prescindendo dalle induzioni ipotetiche della Weil, audaci per la loro parte (essa stessa dichiara nondimeno, con prudenza e umiltà: « Tout cela est un tissu de suppositions bien entendu »), e tenendole come indicazione scientifica di alto valore e come documento di primo ordine dell'anelito attuale di Israele e delle Genti alla Rivelazione di Cristo, ci limitiamo ora a dire quanto segue.

Fuori della Bibbia, non vi sono Scritture ispirate nel senso inteso dalla dottrina cattolica (25).

Le Scritture contenute nella Bibbia hanno *tre caratteristiche* che qualunque altra scrittura, comunque proveniente da Dio, non ha.

1. *Le Sacre Scritture hanno come Autore Dio in persona,* con speciale attribuzione allo Spirito Santo, che muove lo scrittore sacro (agiografo) come la causa principale muove la causa strumentale, secondo la dottrina metafisica di S. Tommaso d'Aquino circa la causa efficiente e quella strumentale (26).

2. *Le Sacre Scritture contenute nella Bibbia, sono scelte, approvate e garantite in modo infallibile dal Magistero Ecclesiastico,* come inteso dalla Chiesa Cattolica, cioè da tutti i Vescovi in comunione con il Vescovo di Roma.

3. *Le Scritture del Canone biblico hanno carattere ufficiale,* pertanto pubblico e notorio, che impegna la Parola di Dio, attraverso la Sua Santa Chiesa, di fronte alla Storia del genere umano.

Si fa l'ipotesi, ritenuta legittima, che possano essere esistiti, ed esistano tutt'ora, *testi ispirati dispersi.* Ma non essendo catalogati dal Magistero ecclesiastico nella Bibbia, non farebbero comunque testo.

Ci sono poi sicuramente testi rivelati affluiti in scritti pro-

fani e non cristiani, ma valgono per la verità oggettiva che esprimono e non fanno testo di Rivelazione: sono incastonati come gioielli in una montatura più o meno preziosa, e brillerebbero soltanto se riportati dal Magistero nel contesto della dottrina della Chiesa, cioè di Cristo.

Tra le Genti, abbiamo visto, sovrabbonda la Rilevazione orale, specialmente prima di Israele. Non dimentichiamo poi che le Scritture del Vecchio Testamento furono praticamente diffuse presso tutte le Genti, per prepararle alla venuta di Cristo.

Quindi nulla di strano che la Rivelazione orale si sia trasfusa negli scritti delle Genti, tramandandosi « incastonata », integralmente o parzialmente, nei classici testi religiosi dell'antichità precristiana. Abbiamo due testi, di S. Agostino e di S. Tommaso, che ci aiutano a capire.

Nella « Città di Dio », S. Agostino scrive: « Non possiamo certo negare che Enoc. settimo discendente di Adamo, abbia scritto alcune cose divine, poiché lo dice l'Apostolo Giuda Taddeo nella sua lettera canonica. E se non sono contenute nel canone delle Scritture che si conservava nel Tempio del popolo ebreo diligentemente custodito dai sacerdoti che vi si succedevano, lo si deve attribuire al fatto che, per la loro antichità, furono ritenute di dubbia fede, perché non si poté provare, da coloro che le dovevano serbare gelosamente in ordine di successione, che fossero veramente scritte da Enoc » (27).

E S. Tommaso: « Lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum; lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invecem. Et ideo leges humanae non curaverunt aliquid instituere de cultu divino, nisi in ordine ad bonum comune hominum: et propter hoc etiam multa confixerunt circa res divinas, secundum quod videbatur eis expediens ad informandos mores hominum, sicut patet in ritu gentilium » (S. T., I. II. q. 99, a. 3) (28).

In questo testo dell'Aquinate, che va collegato con quello di Agostino agli effetti conclusivi della Verità tra le carte delle genti, *occorre rilevare il regime della legge naturale, come unica guida di cui la Rivelazione orale si è servita, fuori di Israele e fuori della Chiesa visibile.* Perciò la Rivelazione diffusa tra le Genti, sia sotto forma orale, sia sotto forma scritta, prima e durante la legge divina data a Israele, prese le forme della legge naturale, quindi della legge scritta non ispirata, che umanamente nel bene comune vedeva riflesso Dio.

Nulla di strabiliante quindi se, negli scritti non cristiani e non ebraici, aiutando il genio naturale dell'uomo e l'assistenza

generale della Provvidenza, si trovano verità autentiche che risuonano della Rivelazione o addirittura ne esprimano formule precise.

A tutto questo maestoso travaglio storico, che non esclude le conseguenze del peccato originale in fatto di confusioni e di deformazioni, dovute all'ignoranza, alla debolezza mentale e psichica, nonché alla malizia, si aggiunge l'azione principalissima del Maligno, la cui esistenza non è meno di fede del mistero della SS. Trinità e dell'Incarnazione, come il Genesi racconta e il Prologo dl Libro di Giobbe eloquentemente chiarisce (29). Dobbiamo quindi ritenere che gli insigni monumenti della cultura più antica, Egizia o Babilonese, Induistica o Ellenistica, Buddista o Taoista, diffusi tra le Genti, rappresentino senza dubbio una superba produzione del genio umano lasciato alle sole forze della propria natura, ma una testimonianza altresì di una tragica incapacità a liberarsi dal male e dall'errore, *concludendo in definitiva nel regno di Satana.*

Vorremmo che nessuno si offendesse di questo rilievo, come nessun ammalato si offende se un medico illustre gli svela alfine la malattia di cui patisce, dandogli per certissima la guarigione. Infatti, la Chiesa — che riconosce già sue Membra mistiche tutti gli uomini di buona volontà — segue il metodo di rintracciare tutto ciò che c'è di vero tra le Genti, ben conoscendo le vie che la Verità ha seguito per accompagnare gli uomini verso la salvezza, anche tra le ombre della morte (30).

Di questa ricerca le Sacre Scritture sono lo strumento scientifico predisposto da Dio e al quale bisogna attenersi. Ne abbiamo la prova nel racconto dei Magi, alla culla di Betlemme, i quali, nelle Scritture ricevute dagli Ebrei, avevano trovato la chiave che congiungeva il frutto delle loro ricerche astrali e la Rivelazione che loro era giunta fin dai tempi di Caino.

« Essendo dunque nato Gesù, in Betlemme di Giuda, nei giorni del re Erode, ecco che dei Magi arrivarono dall'Oriente a Gerusalemme, dicendo: Dov'è il nato dei Re Giudei? Poiché abbiamo veduta la sua stella nell'Oriente, e siamo venuti per adorarlo » (Matt. 2, 1). Si è sempre detto che questo racconto dei Magi è come un inserto sospetto, che verrebbe come a rompere il figlio logico del Vangelo di S. Matteo. *Invece è una premessa decisiva,* coerente allo scopo che il primo degli Evangelisti si è proposto nel dare la prima Scrittura magistrale alla Chiesa cattolica, cioè quello di dimostrare — come il Concilio ecumenico Vaticano II, duemila anni dopo, ha messo in nuova luce — che la Chiesa fondata da Cristo è il suo Corpo Mistico, che nelle sue

primizie ha il compito organizzato di essere il sacramento collettivo della salvezza universale. Rimane perciò ancora più vero quanto Simona Weil scriveva a conclusione della sua « Lettera a un religioso »:

« Ces problèmes sont aujord'hui *d'une importance capitale, urgente e pratique* (la sottolineatura è di Simona). Car, comme toute vie profane de nos pays vient directamente des civilisation *paiennes*, tant que subsistera l'illusion d'une coupure entre le soi-disant paganisme et le christianisme, celui-ci ne sera pas incarné, il n'imprégnera pas toute la vie profane comme il le doit, il en restera séparé et par suite non agissant.

« Combien notre vie changerait si on voyait que la géométrie grecque et la foi chrétienne ont jailli de la même source! » (31).

In realtà, la legge Naturale (la geometria greca e il diritto romano), la legge di Mosè e la nuova legge della grazia, sono zampillate dalla stessa sorgente di Dio. Nella storia si intessono, come appena ci è dato intravedere, « secondo i modi e i tempi che restano nella potestà del Padre » (Atti 1, 7); e si aggrovigliano sotto l'azione di Satana provocando catastrofi e accumulando macerie. Ma Dio è ancora così infinitamente buono, nella sua onnipotenza, da permettere il male per lasciare libere le creature, sapendo trarre il bene anche dal male (32).

Nel suo trattato su « *Iside e Osiride* » — le divinità egizie che con Iri costituiscono la « trimurti » di quel mondo religioso che tanta parte ebbe nelle vicende di Israele, il greco Plutarco scrive: « L'uomo non può ottenere nulla di più grande, e la divinità non può concedere nulla di più augusto della verità. Dio concede agli uomini tutti gli altri beni per sovvenire alle loro necessità; ma, comunicando loro l'intelligenza e la saggezza, è ad attributi che sono propri di Dio e di cui Egli fa un uso costante, ai quali Dio permette agli uomini di partecipare » (33). E addentrandosi nella disamina del pensiero antico dei Faraoni, il precettore di Traiano discopre ciò che nella culla della civiltà cretese, ellenica e romana, cioè mediterranea, c'è di aureo, di umano e di divino.

E' un metodo, un esempio, che proprio la scuola alessandrina svilupperà per prima, dando luce ai Padri di Cappadocia e all'Aquila di Ippona. E' Clemente Alessandrino che riferisce dalle « Indiche » di Megastene: « tutto ciò che intorno alla natura fu detto dagli antichi, lo è pure da coloro che filosofeggiano fuori dall'Ellade: questo presso gli Indiani dai Bramani; quello nella Siria da coloro che sono chiamati giudei » (34). Il mondo della cultura si apri dinnanzi allo sguardo di Clemente, che vede lo splendore della verità riflettersi dall'Egitto nell'Assiria, nella

Batriana, in Persia, in India, nelle Gallie, nella Celtica (35). E' la strada che la Chiesa ha sempre battuta e che oggi urge riprendere: l'incontro tra i filoni della legge naturale, della legge di Mosè e della nuova legge di Cristo.

Origene, discutendo sul valore dei nomi, si proponeva «di provare che per natura hanno un senso certi nomi dei quali si servono o i sapienti egiziani o i molti eruditi magi persiani o, tra i filosofi indiani, i bramaani o Samani » (36).

In Ippolito abbiamo una importantissima ammissione: « questi filosofi indiani dicono che Dio è luce non quale uno la vede con gli occhi, come il sole o il fuoco, ma per loro Dio è Logos... Non quello articolato, ma quello della conoscenza, per mezzo del quale dai sapienti sono conosciuti i nascosti misteri della natura... Questa Luce chiamiamo Logos, i bramani dicono che la vedono loro soli, perché essi soli rigettano la vanagloria che è l'ultima tunica dell'anima » (37).

Ed è così che S. Agostino, guardando ad Oriente, mentre crolla l'Occidente, scrive nella Città di Dio: « Tutti i filosofi i quali pensano che Dio sia Fattore delle realtà create, luce di ciò che c'è da conoscere, bene di quel che si deve operare; che da Lui ci viene il principio della natura e la verità della dottrina e la felicità della vita, siano essi Platonici, Ionici, Italici, Atlantici, Libici, Egiziani, Indiani, Persani, Caldei, Scriti, Galli, Ispani, e se ce ne sono altri che questo abbiano veduto ed insegnato, tutti costoro li preferiamo ai rimanenti e riconosciamo che sono più vicini a noi » (38).

Che cosa direbbero, oggi, i Santi Padri, della Cina, del Giappone, dell'Indonesia, dell'Oceania, delle cento nuove Nazioni africane?

Il Concilio Ecumenico Vaticano II ha aperto questi orizzonti, che sono quelli ai quali mirava Gesù dalla gloria del Tabor, tra la Legge e i Profeti, e dal Monte Calvario, tra due Ladroni: gli orizzonti di sempre della Pentecosce perenne della Chiesa di Cristo.

* * *

Merita di essere ancora sottolineato come tra l'ultima Scrittura del Vecchio Testamento — il Libro dei Maccabei, tra il 135 e il 65 avanti Cristo — e la prima del Nuovo — poniamo il Vangelo di S. Matteo, non essendo ancora di accezione universale le prime epistole di S. Paolo, non oltre il 60 dopo Cristo — abbiamo il culmine della Rivelazione orale e quindi della Tradizione. Gesù Cristo e il Suo Precursore non scrivono. E non scrivono Maria, Elisabetta, Zaccaria, Simone, di cui possediamo brani di Rivela-

zione orale trasmessi per circa cinquant'anni, prima di costituire le prime pagine di Matteo e di Luca. Sono pagine che ritrovano la vena orale nella liturgia cantata dal Popolo di Dio, ove il « *Magnificat* », il « *Benedictus* », il « *Nunc dimittis* », oltre la Scrittura, raccolgono la Tradizione. E il saluto di Elisabetta, che ripete quello dell'Arcangelo Gabriele, è ininterrottamente rinnovato a voce dalla Chiesa, ogni qual volta si recita il Rosario o si ripete comunque l'Ave Maria. E' una prova imponente ed elementare insieme, che la Tradizione, è la viva voce di Dio, trasmessa dagli Angeli e dai Santi, quando non è direttamente lo Spirito Paraclito all'uopo promesso da Gesù, anima e vita delle Scritture. E' la Voce di Dio, del Figlio di Dio, dei Precursore di Dio, della Madre di Dio, che saldano tra loro le Scritture dei due Testamenti.

Al che vanno aggiunte le rivelazioni fatte ai Pastori e ai Magi, nei giorni del Natale di Gesù. Tornarono da dove erano venuti, ricchi di quella parte di Rivelazione che a loro era stata fatta, gli uni e gli altri erano fuori di sé dalla gioia, e dei Pastori è detto esplicitamente da S. Luca, che la gente stupiva delle cose che essi dicevano. Non minore stupore diffusero certamente i Magi in oriente dove tornarono; è facile supporlo, anche perché le loro parole e il loro contegno ispirato già aveva snidato Satana dal cuore di Erode che è sempre il primo effetto della Rivelazione.

Parimenti, durante i trent'anni della vita nascosta di Gesù, la Parola di Dio incarnata rivelò le cose maggiori a Maria e a Giuseppe. Il Santo Sposo di Maria portò tutto con sé nel Limbo dei Giusti ove rivide Gesù nel giorno di Pasqua; Maria, invece, « conservava tutte queste cose nel suo cuore » (Lc. 2, 51).

Ora è particolarmente importante chiedersi dove S. Luca, l'evangelista dell'infanzia di Gesù, abbia saputo ciò che egli scrive in merito. La risposta non può essere che una sola: egli la udì dalla viva voce di Maria, che gli confidò i segreti di quel suo Cuore Immacolato, ove la Vergine conservava la Tradizione sotto forma di quanto di più caro stia nascosto nel fondo del cuore di una Mamma: l'infanzia del suo Bambino Divino.

S. Luca vuole fare opera di storico, come è risaputo, essendo detto nello stesso testo introduttivo del Vangelo. Sarebbe strano che proprio in ciò che di Luca è vera esclusività, cioè il Vangelo dell'Infanzia del Signore, fosse una rielaborazione di seconda mano. A questo avrebbero potuto provvedere anche gli altri. Ma è evidente che Luca ha l'occasione, veramente più unica che rara, di potere avere dalla fonte diretta il racconto. E questa fonte è Maria in persona, perché Giuseppe da tempo non era

più. Luca poi è medico, e si comprende facilmente dal contesto, che egli riferisce del Bambino quanto ha udito direttamente dalla Mamma. Inoltre, S. Luca è pittore e soprattutto scrittore, in una parola, non solo un uomo colto e professionalmente qualificato, ma un artista; ora chi è pratico di critica d'arte, sa distinguere infallibilmente quando una realtà è stata rilevata dal vivo, e quando da una copia più o meno morta. Anche per questo il Vangelo dell'Infanzia di Gesù non è un racconto di seconda mano e tanto meno una tradizione diffusa nella Chiesa dei primi decenni che già sarebbe una leggenda.

Il Vangelo dell'Infanzia di Gesù è una delle pagine più vive della Sacra Scrittura, perché è la Tradizione immediata della Voce di Dio, raccolta dal privilegiato agiografo direttamente dalle labbra della dolcissima Madre di Dio, la quale ricorda e narra le vicende di Dio quando era Bambino tra le sue braccia, e lo adorava adolescente, mentre cresceva sotto i suoi occhi, per le sue cure, con quelle di Giuseppe, « in sapienza, in età e in grazia presso a Dio e presso agli uomini » (Lc. 2, 52).

Un aspetto ancora più « scientificamente » interessante di questo intrecciarsi della Tradizione e della Scrittura nella luce di Maria, è la ricerca del tempo e del luogo in cui Luca può avere avuto i suoi colloqui con la Madre di Dio.

Pare sempre più accertato che Maria risiedesse con Giovanni ad Efeso, fino verso il 60 dopo Cristo, da dove sarebbe stata assunta in cielo. S. Luca l'avrebbe incontrata qui, quando venne con Paolo per la missione di Efeso. S. Luca dalla Troade e non era ancora stato a Gerusalemme. Se Luca non ha visto la Madonna a Efeso, non l'ha vista mai. Ma questo urta contro gli argomenti suesposti, circa l'autenticità diretta del Vangelo dell'Infanzia, e contro gli argomenti che militano a favore della tesi di Efeso, mentre non ce n'è uno per l'opinione opposta. (Palestra del Clero, Rovigo, 1° gennaio 1962, « Panaya Kapulù, la nuova Fàtima dell'Oriente »).

Oltre ai validissimi argomenti archeologici e storici che la scienza religiosa possiede riguardo a questa questione, è veramente impressionante notare il fatto che, dopo duemila anni, imperando il paganesimo antico, poi l'islamismo medioevale, infine il laicismo moderno, in queste terre che furono la « porzione » dell'Apostolo prediletto e luogo di uno delle missioni più significative dell'apostolo Paolo, sia viva la tradizione di Maria assunta in cielo. A Nicea ci sono i resti di una chiesa crisiana del IV secolo, di cui i Turchi stessi dicono che era dedicata alla « Immacolata », la quale un giorno si addormentò, e « gli angeli videro che era così bella nel sonno, che la portarono

in cielo ». E' evidentemente la Tradizione viva, conservata da queste « Genti », che S. Luca ha raccolto e ci ha tramandato con il capitolo secondo del suo Vangelo.

E' questo un problema ricchissimo, nel quale pare davvero che l'intrecciarsi probante della Rivelazione orale e scritta con il Magistero, trovi il punto storico più significativo. In realtà era quella l'ora in cui la Chiesa cresceva, come Gesù adolescente, in età e in grazia. Gli Apostoli la « fondavano » nel mondo civile, allora conosciuto ed esistente nella pienezza del tempo, ciò nella perfezione possibile delle strutture secondo la Legge di Natura. Era il primo contatto della pienezza nella Rivelazione, finalmente uscita da Israele, con le Genti della linea di Abele, secondo il metodo rivelato dallo Spirito Santo agli Apostoli, cioè quella dell'inserimento della Voce rivelante di Dio nelle culture delle Genti, mediante le Sacre Scritture, con la chiarezza e la garanzia del Magistero.

Che la Vergine Maria abbia presieduto in un modo così decisivo e in un'ora così solenne alla fondazione, cioè alla crescita, della Chiesa, secondo il metodo magistrale che Cristo ha voluto per edificare la sua Chiesa come tempio visibile e vivente, operante fino al giorno della sua seconda venuta è ben conforme a Colei che Papa Paolo VI, chiudendo la III sessione del Concilio Ecumenico Vaticano II e i lavori sulla Costituzione dogmatica sul mistero della Chiesa — « Lumen gentium » — proclamava solennemente Madre dalle Chiesa.

(segue)

---

1) Pio XII, Enciclica Mystici Corporis, AAS 20 luglio 1943, pag. 193; Somma Teologica, P. III, q. 8; Card. Giuseppe Siri, La Chiesa, Ed. Studium - Roma, 1944).

2) AAS., 20 agosto 1964, pag. 618.

3) Morale su Giobbe, prefazione.

4) AAS., 28 ottobre 1939, pag. 428.

5) Cfr. Pio XII, Evangelii praecones, AAS 1951, 523-524. (N. 26).

6) AAS., 31 marzo 1937, pag. 65.

7) S.T., II, II, q. 2, a. 7.

8) Lib. 7, cap. 32.

9) Lib. 10, cap. 25.

10) Lib. 1, cap. 13.

11) Rivista di teologia e cultura: *"Renovatio"* - Genova, Gennaio 1967, Baget Bozzo, S. Tommaso e la teologia della storia. Toffanin, La fine del Logos, Zanichelli, Bologna, 1948.

12) S.T., III, q. 1, a. 5: in Gal. Ed. Marietti, 1953, N. 165.

13) S.T. III,42,4.

14) S. Tommaso, Commento all'Etica a Nicomaco, Ed. Marietti, 1949, N. 23-30; S.T.,I, II, q. 62, a. 1; q. 5, a. 5.

15) S.T. I, II, q. 109, a. 1.

16) S.T. I P., q. 15; q. 18, 4, ad 3; Scalriti, « Teilhard de Chardin », Idea, Roma, 1964, Parte I, cap. II, Il mondo di Dio.

17) S.T. III. q. 61, a. 2; I, II, 91, 2.

18) S.T. III. q. 61, a. 3, c. e ad 2.

19) S.T. III, q. 1, a. 6, c. in fine.

20) S. Basilio, Ad adolescentes, 2; P.G., 31, 567 A - AAS., 6 luglio 1951 p. 522-23.

21) Gallimard, Paris, 1951.

22) Aubier, Paris, 1964.

23) p. 17.

24) cfr. Simona Weil, « La connaissance surnaturelle », Gallimard, 1950; « La source grecque », Gallimard, Paris, 1953; « Intuitions pré-chrétiennes », La Colombe, Paris, 1951; « Cahiers », Tome II, Plon, Paris, 1953.

25) Prado. Propaedeutica biblica, Marietti, 1950, H. Hopfl O.S.B. Introductio Generalis in Sacra Scriptura - Ed. D'Auria, Roma, 1957.

26) S.T., III, q. 62, a. 1; q. 66, a. 5, ad 1.

27) XV, 23.

28) S.T., I, II, q. 99, a. 3.

29) S.T., III, q. 8, a. 7.

30) S.T., in Gal. Ed. Marietti, 1953, N. 165.

31) S. Weil, « Lettre à un religieux », cit. - p. 90

32) Catechismo di Pio X. N. 11; S.T., P.I., q. 2, a. 3, ad 1.

33) Plutarque - Iris et Osiris - Paris, 1924, p. 21.

34) Stromata I, 15.

35) Ib.

36) Contra Celsum, I, 24.

37) Philos. I, 24.

38) De Civitate Dei, VIII, 9.

Esegesi e teologia

di FRANCESCO SPADAFORA

S.S. Paolo VI, ricevendo, nel mese di luglio u.s., un gruppo di esegeti e di teologi, radunati per fare il punto sullo stato attuale dell'esegesi e della teologia cattolica a riguardo del dogma del peccato originale, con speciale riferimento ai risultati delle scienze naturali moderne, quali l'antropologia e la paleontologia, ha richiamato ai presenti *le norme immutate dell'esegesi cattolica* e dei suoi legami inscindibili con la tradizione e il Magistero della Chiesa (1).

« *E' concessa* agli esegeti e ai teologi cattolici *tutta quella libertà di ricerca e di giudizio, ch'è richiesta dall'indole scientifica dei loro studi* e dal fine pastorale della salvezza delle anime, cui deve mirare, come a scopo supremo, ogni attività in seno alla Chiesa. Vi sono però dei limiti, che l'esegeta, il teologo, lo scienziato, che vogliano veramente salvaguardare ed illuminare la propria fede e quella degli altri cattolici, non possono e non devono imprudentemente oltrepassare. Questi limiti sono segnati dal *Magistero vivo della Chiesa, ch'è norma prossima di verità per tutti i fedeli* (2), come Noi stessi abbiamo ricordato nell'Enciclica *Mysterium Fidei.* In questa, infatti, denunziando alcune spiegazioni del dogma della Transustanziazione che turbavano gli animi dei fedeli, abbiamo riprovata un'eccessiva libertà nella interpretazione dei dogmi della religione cristiana: "Quasi cuique doctrinam semel ab Ecclesia definitam in oblivione adducere liceat aut eam ita intepretari ut genuina verborum significatio, seu probata conceptuum vis extenuetur" (*AAS* LVII, 1965, p. 755).

« Abbiate, perciò, figli dilettissimi, sempre presenti nelle vostre discussioni e conclusioni *i principi della sana esegesi cattolica,* enunziati più volte dai Nostri più prossimi Predecessori e di recente confermati nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum,* che tratta della divina rivelazione. Stando a questi principi, esiste un nesso intimo e imprescindibile tra la Sacra Tradizione,

la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, così che il Concilio ha potuto conchiudere il capitolo II, riguardante la trasmissione della divina rivelazione, affermando: "Pater igitur Sacram Traditionem, Sacram Scripturam et Ecclesiae Magisterium, iuxta sapientissimum Dei consilium, ita inter se connecti et consociari, ut unum sine aliis non consistat, omniaque simul, singula suo modo sub actione unius Spiritus Sancti, ad animarum salutem efficaciter conferant » (c. II, n. 10).

« Convinti, pertanto, che la dottrina del peccato originale, sia quanto alla sua esistenza ed universalità, sia quanto alla sua indole di vero peccato anche nei discendenti di Adamo e alle sue tristi conseguenze per l'anima e per il corpo, *è una verità rivelata da Dio in vari passi dei Libri dell'Antico e del Nuovo Testamento,* ma specialmente nei testi a voi notissimi del *Genesi* 3, 1-20 e della *Lettera ai Romani* 5, 12-19, abbiate somma cura, *nell'approfondire e precisare il senso dei testi biblici, di attendervi alle norme impreteribili, che scaturiscono dalla analogia fidei, dalle dichiarazioni e definizioni dei Concili sopra ricordati, dai documenti emanati dalla Sede Apostolica.* In tal modo voi sarete sicuri di rispettare: *"id quod Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit"*, cioè il *senso* della Chiesa universale, docente e discente, che i Padri del II Concilio di Cartagine, che si occupò del peccato originale, contro i Pelagiani, considerarono *"regulam fidei"* (can. 2).

« E' evidente, perciò, che vi sembreranno inconciliabili con la genuina dottrina cattolica le spiegazioni che del peccato originale danno alcuni autori moderni, i quali, partendo dal presupposto, che non è stato dimostrato, del *poligenismo,* negano, più o meno chiaramente, che il peccato, donde è derivata tanta colluvie di mali nell'umanità, sia stato anzitutto la disobbedienza di Adamo « primo uomo », figura di quello futuro (Conc. Vat. II. Const. *Gaudium* et spes, n. 22; cfr. anche n. 13), commessa all'inizio della storia. Per conseguenza, tali spiegazioni neppur s'accordano con l'insegnamento della Sacra Scrittura, della Sacra Tradizione e del Magistero della Chiesa, secondo il quale il peccato del primo uomo è trasmesso a tutti i suoi discendenti, non per una via d'imitazione ma di propagazione, « inest unicuique proprium », ed è « mors animae », cioè privazione e non semplice carenza di santità e di giustizia anche nei bambini appena nati (cfr. Conc. Trid., sess. V, can. 2-3).

« Ma anche la teoria dell'*evoluzionismo* non vi sembrerà accettabile qualora non si accordi decisamente con la creazione immediata di tutte e singole le anime umane da Dio, e non ritenga decisiva l'importanza che per le sorti dell'umanità ha avuto

la disobbedienza di Adamo, protoparente universale (cfr. Conc. Trid., sess. V, can. 2). La quale disubbidienza non dovrà pensarsi come se non avesse fatto perdere ad Adamo la santità e la giustizia in cui fu costituito (cfr. Conc. Trid., sess. V, can. 1) ».

In una rassegna, su *I primi capitoli della Genesi* (3), a proposito della *Teologia dell'evoluzione* presentata da A. Hulsbosch (4) e del libretto di divulgazione Haag-Haas-Hürzeler, *Evoluzione e Bibbia,* (tr. it.) Brescia 1965, scrivevamo (5): « Non ci sembra sia da allora (1947/48) intervenuto alcun nuovo fattore, degno di rilievo: ipotesi nel 1950 *(Humani Generis)*, l'evoluzionismo e il poligenismo rimangono semplici ipotesi.

« Quello che c'è di nuovo e che preoccupa davvero è questo modo spiccio di sbarazzarsi delle fonti della *rivelazione.* Si sente parlare di *grave sbandamento* che in questi anni ha caratterizzato certa teologia. Per molti aspetti, *solo come conseguenza dello stato ancora più grave di confusione* che affiora nel campo degli esegeti cattolici, a partire circa dall'ultimo dopo-guerra ».

E' forse la conclusione più importante che fluisce dai dati di quella rassegna: lo sbandamento in teologia ha come causa preponderante l'assenza, nella esegesi, di quei criteri teologici, che facevano finora parlare di un'*esegesi cattolica,* distinguendola nettamente da quella in uso tra i protestanti credenti e dalla esegesi razionalista.

E nella presentazione del libretto di J. Comblin, *Hacia una teología de la Acción. Treinta años de investigaciones* - Herder - Barcellona 1964, rilevavamo (6): « Il libretto intende presentare con chiarezza le tendenze manifestatasi in campo teologico a partire dal 1930. La stampa... è stata prodiga, per tutto il tempo del Vaticano II, ad accenni sulle correnti di pensiero che avrebbero rinnovato o rinnoverebbero la teologia. Si è parlato di teologia carismatica, kerigmatica, pastorale, « nuova teologia », teologia esistenziale. Il lettore trova qui un'esposizione sintetica e accenni sostanziali alla critica di ciascuno dei suddetti tentativi, con una bibliografia pertinente per l'esposizione e per la critica... Tra i rilievi interessanti, a p. 71 s. c'è il seguente: — Finalmente, e forse in primo luogo, *l'influenza esistenzialista penetra nella teologia grazie alla esegesi e alla teologia biblica* e in misura che penetra il metodo della scuola della storia delle forme (« Formgeschichtliche Schule »), entra anche l'influenza esistenzialista.

« L'analisi del "Sitz im Leben" dell'*enraizamiento* dei temi religiosi nella persona religiosa e nella comunità religiosa, la stretta unione tra la espressione religiosa e l'ambiente che di essa vive o eventualmente la crea o la modifica, tutto questo

coincide con le aspirazioni esistenzialiste. Giacché questi metodi cominciano ad essere sempre più una parte integrante della esegesi e già han conseguito realmente « diritto di cittadinanza », grazie alla dottrina dei generi letterari..., si può constatare che la penetrazione esistenzialista è profonda e che — *vista la influenza attuale dell'esegesi* — lo sarà sempre più ».

A questo punto, fatta una precisazione circa « i generi letterari » (7), proseguivo: « Rimane nel rilievo riportato il fatto della nefasta influenza esercitata sulla teologia dalla corrente cosiddetta della « *nuova esegesi* », particolarmente nei saggi davvero sconcertanti di alcuni autori. Si ha talvolta l'impressione di un *marasma crescente;* non si è più concordi sugli stessi punti basilari; non si comprende più quale esegesi debba considerarsi « cattolica » e quale no; vengono ritenuti non più valevoli i decreti della Pontificia Commissione Biblica e le norme per l'esegesi cattolica, che pur troviamo esposte nei documenti pontifici e illustrate in tutte le introduzioni generali. Delle stesse encicliche pontificie si prende quel che può sembrare favorisca il criticismo, tacendo affatto delle esplicite successive precisazioni solennemente formulate » (8).

Il rilievo del Comblin addita dunque la vera « fonte » di questi movimenti « teologici », particolarmente di quello che si ispira all'esistenzialismo ».

Anche questa volta — come abbiam fatto per la dottrina dell'Inerranza assoluta (9) — riporteremo i testi del Magistero sull'argomento.

1. Leone XIII, enciclica *Providentissimus:* « Ex hoc tutus erit gradus ad usum Divinae Scripturae in re theologica! Quo in genere animadvertisse oportet, ad ceteras difficultatis causas, quae in quibusvis antiquorum libris intelligendis fere occurrunt, proprias aliquas in Libris Sacris accedere. Eorum enim verbis, auctore Spiritu Sancto, res multae subiiciuntur, quae humanae vim aciemque rationis longissime vincunt, divina scilicet mysteria et quae cum illis continentur alia multa; idque nonnunquam ampliore quadam et reconditiore sententia, quam exprimere littera et hermeneuticae leges indicare videantur: alios praeterea sensus, vel ad dogmata illustranda vel ad commendanda praecepta vitae, ipse litteralis sensus profecto adsciscit.

« Quamborem diffitendum non est religiosa quadam obscuritate Sacros Libros involvi, ut ad eos, nisi aliquo viae duce, nemo ingredi possit: Deo quidem sic providente (quae vulgata est opinio SS. Patrum), uti homines maiore cum desiderio et studio illos perscrutarentur, resque inde operose perceptas mentibus ani-

misque altius infigerent: *intelligerentque praecipue, Scripturas Deum tradidisse Ecclesiae, qua scilicet duce et magistra in legendis tractandisque eloquiis suis certissima uterentur* » (Principio base dell'esegesi cattolica).

« Ubi enim charismata Domini posita sint, ibi discendam esse veritatem, atque ab illis, apud quos sit successio apostolica, Scripturas nullo cum periculo exponi, iam Sanctus docuit irenaeus: (S. Iren., *Adv. haer.* 4, 26, 5: PG. 7, 1056) cuius quidem ceterorumque Patrum doctrinam *Synodus Vaticana* amplexa est quando Tridentinum decretum de divini verbi scripti interpretatione renovans, hanc illius mentem esse declaravit, ut *in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, is pro vero sensu Sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta Mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimen consensum Patrum ipsam Scripturam Sacram intepretari* (cf. EB. n. 62.63) » (Norma tuttora immutata, essenziale).

« Qua plena sapientiae lege nequaquam Ecclesia pervestigationem scientiae biblicae retardat aut coercet, sed eam potius ab errore integram praestat, plurimumque ad veram adiuvat progressionem. Nam privato cuique doctori magnus patet campus, in quo, tutis vestigiis, sua interpretandi industria praeclare certet Ecclesiaeque utiliter. In locis quidem Divinae Scripturae, qui expositionem certam ed definitam adhuc desiderant, effici ita potest, ex suavi Dei providentis consilio, ut, quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur; in locis vero iam definitis potest privatus doctor aeque prodesse, si eos vel enucleatius apud fidelium plebem et ingeniosius apud doctos edisserat, vel insignius evincat ab adversariis.

« Quapropter praecipuum sanctumque sit catholico interpreti, ut illa Scripturae testimonia, *quorum sensus authentice declaratus est, aut per sacros auctores, Spiritu Sancto afflante, uti multis in locis N.T.* (come ad es.: Is. 7, 14 da *Mt.* 1, 22 s.; i carmi del « Servo di Iahweh » in tutto il N.T.) *aut per Ecclesiam, eodem Sancto adsistente Spiritu « sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio », eadem ipse ratione interpretetur; atque ex adiumentis disciplinae suae convincat, eam solam interpretationem, ad sanae hermeneuticae leges, posse recte probari* » (Compito dell'esegeta cattolico).

« In ceteris analogia fidei sequenda est, *et doctrina catholica, qualis ex auctoritate Ecclesiae accepta, tamquam summa norma est adhibenda:* nam, cum et Sacrorum Librorum et doctrinae apud Ecclesiam depositae idem sit auctor Deus, profecto

fieri nequit, ut sensus ex illis, qui ab hac quoquo modo discrepet, legitima interpretatione eruatur. Ex quo apparet, eam interpretationem ut ineptam et falsam reiiciendam, quae, vel inspiratos auctores inter se quodammodo pugnantes faciat, vel doctrinae Ecclesiae adversetur ». EB n. 108-109 (num. della 2ª ed. 1954).

La S. Scrittura, così spiegata, deve essere quasi l'anima della Teologia: « Illud autem maxime optabile est et necessarium, ut eiusdem Divinae Scripturae usus in universam theologiae influat disciplinam eiusque prope sit anima: ita nimirum omni aetate Patres atque praeclarissimi quique theologi professi sunt et re praestiterunt. Nam quae obiectum sunt fidei vel ab eo consequuntur, ex Divinis potissime Litteris studuerunt asserere et stabilire; atque ex ipsis, sicut pariter ex divina traditione, nova haereticorum commenta refutare, catholicorum dogmatum rationem, intelligentiam, vincula exquirere. Neque id cuiquam fuerit mirum, qui reputet, tam insignem locum inter revelationis fontes Divinis Libris deberi, ut, *nisi eorum studio usuque assiduo nequeat theologia rite et pro dignitate tractari*». EB n. 114. (*Solo* l'esegesi cattolica può e deve essere l'anima della teologia).

2. S. Pio X. Dal Decretum « Lamentabili » del 3 luglio 1907 (EB n. 190-256). Le pretese dei Modernisti, qui esposte e rigettate, assomigliano agli esempi da noi offerti nel commento al *Monitum* dell'allora S. Offizio (20 giugno 1961) (10).

Da rilevare le seguenti proposizioni: « 2. Ecclesiae interpretatio Sacrorum Librorum non est quidem spernenda, subiacet tamen accuratiori exegetarum iudicio et correctioni » (EB numero 193).

« 31. Doctrina de Christo quam tradunt Paulus, Ioannes et Concilia Nicaenum, Ephesinum, Chalcedonense, non est ea quam Iesus docuit, sed quam de Iesu concepit conscientia christiana » (EB n. 222).

Seguendo i postulati della *Formgeschichte* si insiste ai nostri giorni da alcuni non sulla *coscienza* cristiana, ma sulla *comunità* primitiva; fino a chiedersi, con candore da colomba: « che male c'è a togliere agli Evangeli la caratteristica di fonte diretta, per farne soltanto un'eco della *interpretazione* della figura e dell'insegnamento di Gesù *operata dalla comunità primitiva?* » (11).

« 36. Resurrectio Salvatoris non est proprie factum ordinis historici, sed factum ordinis supernaturalis, nec demonstratum nec demonstrabile, quod conscientia christiana sensim ex aliis derivavit » (EB n. 227) (12).

« 61. Dici potest... nullum Scripturae caput continere doc-

trinam prorsus identicam illi quam super eadem re tradit Ecclesia, et idcirco nullum Scripturae caput habere eundem sensum pro critico ac pro theologo » (EB n. 252).

E nella enciclica *Pascendi* (18 nov. 1907)... « exegesim theologicam et pastoralem a scientifica et historica secernunt » (EB n. 267).

Pio XII, enc. *Divino afflante Spiritu* (30 sett. 1943): « Sacrarum autem Letterarum exegetae, memores de verbo divinitus inspirato heic agi, *cuius custodia et interpretatio ab ipso Deo Ecclesiae commissa est, non minus diligenter rationem habeant explanationum et declarationum magisterii Ecclesiae, itemque explicationis a Sanctis Patribus datae, atque etiam « analogiae fidei », ut Leo XIII* in Encyclicis Litteris *Providentissimus Deus sapientissime animadvertit* » (E' l'ammissione e la *conferma piena* dell'insegnamento della *Providentissimus*).

« Singulari vero studio id agat, ut non tantum — id quod in quibusdam commentariis fieri dolemus — eas res exponant quae ad historiam, archaeologiam... spectent; *sed, illis quidem opportune allatis, quantum ad exegesim conferre possint, ostendant potissimum quae sit... theologica doctrina de rebus fidei et morum, ita ut hac eorum explanatio non modo theologos doctores adiuvet ad fidei dogmata proponenda confirmandaque, sed sacerdotibus etiam adiumento sit ad doctrinam christianam coram populo enucleandam* » (EB n. 551).

Non si poteva esprimere meglio il rapporto tra esegeti e teologi, e la natura, lo scopo dell'esegesi cattolica.

Instructio de Scriptura Sacra recte docenda, del 13 maggio 1950, « ut quae S.P. commendata et sancita voluit » (nella enc. precedente) « summa cura et fidelitate ad effectum perducantur, Pont. Commissio de Re Biblica opportunum censuit ea proprio modo applicare ad disciplinas biblicas... docendas ».

« Interpretationis autem munere magister ita fungatur, ut primo loco sensum litteralem qui dicitur clare et perspicue exponat, in auxilium adhibito, ubi res ferat, ipso quoque textu primigenio. In determinando autem *sensu litterali textuum ne via illa incedat quam pro dolor hodie non pauci sequuntur exegetae* (si noti bene), *ut non habeat rationem nisi ipsorum verborum et proximi contextus,* sed sedulo antiquas illas normas ante oculos habeat quas Summus Pontifex Pius XII, gl. r. in Litteris encyclicis *Divino afflante Spiritu* denuo inculcavit, nempe *ut accurate dispiciat exegeta* quid Sacra Scriptura in aliis assimilibus locis doceat, *quae eiusdem textus sit explicatio apud SS. Patres et in traditione catholica, quid « analogia fidei » postulet, quid*

demum, si casus fert, ipsum Magisterium Ecclesiae de illo textu statuerit.

« *Quae omnia, ut rite facere possit, egregie versatus sit etiam in sacra theologia,* magnoque et sincero sacrae doctrinae imbuatur amore, *neque unquam, solis principiis criticis et litteralis innixus, munus suum exegeticum ab universa theologica istitutione separet* » (EB n. 598).

Dalla enc. *Humani Generis* (12 ag. 1950):

« Verum (quoque) est, theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes: eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina « traditione », « sive explicite, sive implicite inveniantur ». *Theologia etiam positiva,* quam dicunt, *scientiae dumtaxat historicae aequari nequit.* Una enim cum sacris hiusmodi fontibus Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit, ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei deposito nonnisi obscure ac velut implicite continentur. *Quod quidem depositum nec singulis christifidelibus nec ipsis theologis divinus Redemptor concredidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio.* Si autem hoc suum munus Ecclesia exercet, sicut saeculorum decursu saepe numero factum est, sive ordinario sive extraordinario eiusdem numeris exercitio, patet omnino falsam esse methodum, qua ex obscuris clara explicentur, quin immo contrarium omnes sequi ordinem necesse esse. Quare Decessor Noster imm. mem. Pius IX, docens *nobilissimum theologiae munus illud esse, quod ostendat quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur in fontibus,* non absque gravi causa illa addidit verba: « *eo ipso sensu, quo ab Ecclesia definita est* ». (Il compito dell'esegeta cattolico).

Specialmente: « In Sacra Scriptura interpretanda *nullam haberi volunt rationem analogiae fidei ac* « traditionis » Ecclesiae; *ita ut Sanctorum Patrum et sacri Magisterii doctrina quasi ad trutinam Sacrae Scripturae, ratione mere humana ab exegetis explicatae, sit revocanda, potius quam eadem Sacra Scriptura exponenda sit ad mentem Ecclesiae, quae a Christo Domino totius depositi veritatis divinitus revelatae custos ac interpres costituta est.*

« Ac praeterea sensus litteralis Sacrae Scripturae eiusque expositio a tot tantisque exegetis, vigilante Ecclesia, elaborata, ex commenticiis eorum placitis, novae cedere debent exegesi, quam symbolicam ac spiritualem appelant.

« Quae quidem omnia quam aliena sint a principiis ac normis hermeneuticis a Decessoribus Nostris fel. rec. Leone XIII in Encyclicis Litteris *Providentissimus,* et a Benedicto XV in

Enc. Litt. *Spiritus Paraclitus,* itemque a Nobis ipsis in Enc. Litt. *Divino afflante Spiritu* rite statutis nemo est qui non videat.

« *Ac mirum non est huiusmodi novitates, ad omnes fere theologiae partes quod attinet, iam venenosos peperisse fructus* » (EB n. 611-614). (E' così svelata la fonte dello sbandamento in Teologia, come abbiamo rilevato all'inizio) .

Evidentemente si deve interpretare la *Divino afflante Spiritu,* se ci fosse qualche punto di dubbio, alla luce di questo contesto, nella linea dell'insegnamento chiaramente espresso in tutti gli altri documenti pontifici, ai quali Pio XII rimanda esplicitamente.

Intendo riferirmi ad es. ad espressioni come questa: « Horum autem strenuorum in vinea Domini operariorum conatus (si tratta degli esegeti cattolici che sono invitati a studiare quei punti difficili ancora non sufficientemente illustrati) non solummodo aequo iustoque animo, sed summa etiam cum caritate iudicandos esse ceteri omnes Ecclesiae filii meminerint; qui quidem ab illo haud satis prudenti studio abhorrere debent, quo quidquid novum est, ob hoc ipsum censetur esse impugnandum, aut in suspicionem adducendum. Illud enim imprimis ante oculos habeant, in normis ac legibus ab Ecclesia datis, de fidei morumque doctrina agi; atque inter multa illa, quae in Sacris Libris, legalibus, historicis, sapientialibus et propheticis proponuntur, *pauca tantum esse quorum sensus ab Ecclesiae auctoritate declaratus sit, neque plura ea esse, de quibus unanimis Sanctorum Patrum sit sententia* ». (EB n. 564-565).

« Haec vera filiorum Dei libertas ecc. ». (ibid.).

Si è arrivati alle seguenti conclusioni, e lo si può constatare in questi anni:

1ª questi che amano dirsi « progressisti » si identificano con gli « strenui operai della vigna del Signore », martiri del lavoro, per il bene della Chiesa;

2ª nessuno deve osare criticarne gli scritti; chi osa farlo viene subito identificato con quegli zelanti « alla donna Prassede » che si adombrano di qualsiasi novità, per il semplice fatto della « novità »; e viene subito redarguito qual figlio disobbediente della Chiesa, perché in netto contrasto con l'enciclica *Divino afflante Spiritu,* la sola enciclica (e quanto malamente interpretata!) da costoro citata e messa innanzi: nessuno può togliere ad essi la libertà dei figli di Dio, loro elargita dalla *Divino afflante Spiritu;*

3ª per interpretare la *Divino afflante Spiritu* — dicono — basta stabilire il *Sitz im Leben,* la sua genesi. E' un capolavoro che va letto tra le righe. Enunzia i principi, la dottrina, così come stanno nella *Providentissimus;* ed è logico: non poteva Pio XII dire chiaro: finora la Chiesa ha insegnato così, ora noi stabiliamo diversamente. Bisogna capirlo; è tutto uno stile. Enunciato il principio, dopo alcuni capoversi, quasi insensibilmente, ecco viene una affermazione che (secondo essi) lo manderebbe a gambe all'aria o, per lo meno, lo renderebbe talmente inoffensivo, da ridicolizzarlo.

Ed è appunto quel che succederebbe per il principio da noi trascritto nel testo: l'esegeta non può attribuire alla pericope che esamina, un senso diverso da quello *quem tenuit ac tenet sancta Mater Ecclesia:* senso che risulta dai documenti del Magistero straordinario e ordinario, dal consesso unanime dei Padri, ed è, infine, suggerito dalla « analogia fidei ». Il principio può essere conservato, ma nel museo, solo nella storia dell'esegesi, per il passato. Attualmente, impedirebbe ogni progresso scientifico nella esegesi. Ecco infatti la precisazione; *pauca tantum* sono i casi in cui bisogna ricordarlo. Nessuno se ne preoccupi dunque; e praticamente si proceda badando solo alla filologia e alla critica. E così abbiam visto mettere in discussione, ad es., *Is* 7, 14; *Rom.* 5, 12 fino a negare possa essere addotto come prova per il peccato originale: *e si tratta di un versetto, il cui senso è considerato definito dal Concilio Tridentino in ben due canoni!* (13).

Abbiam visto negare ogni valore ai primi due cc. di *Mt.* e di *Lc.* (evangelo dell'infanzia), i cui testi fondano tante verità dogmatiche!

Non può fare meraviglia pertanto se si riducono i primi 3 cc. della *Genesi* ad echi di tradizioni ebraiche, intessute di assurdità (14).

Se ci si è affrancati con tanta disinvoltura dalla dottrina solennemente definita dai Concili Ecumenici, Tridentino e Vaticano I (per *Mt.* 16, 17 ss.), è inutile aggiungere che viene completamente ignorato « l'unanime consenso dei Padri », dopo quel « *non plura* » messo lì dall'enciclica!

Come se ci fosse un *enchiridion* con i brani il cui senso è dato concordemente dai Padri! Invece è compito appunto dell'esegeta cattolico — sempre quando si tratta di pericope che tocca il dogma e la morale — *assicurarsi se c'è un senso già dato con morale umanimità dai Padri* (15).

Evidentemente, qui noi parliamo dei Padri, come testimoni della fede della Chiesa del loro tempo. Non è sempre facile di-

scernere ciò che un dato Padre afferma come teste della fede, da quello che talvolta è soltanto un suo saggio esegetico personale. E' necessaria spesso una ricerca accurata per stabilirlo.

E' quel che, ad es., ha fatto di recente, Pablo Termes Ros, in due studi accurati, circa « la formazione di Eva » nell'esegesi dei Padri Greci e Latini (16).

Tenendo conto dei Padri Greci e Latini, l'A. che « espera y agradeceria el juicio de los estudiosos » propone modestamente le sue conclusioni:

1ª Eva fu formata da qualche parte del corpo di Adamo: questo è il minimo che sembra doversi affermare.

2ª Eva fu formata dal costato di Adamo: questo sembra, per lo meno, muy probable.

3ª Non è necessario insistere che fu formata dalla « costa »: questo aspetto è più chiaro tra i Padri Greci.

4ª Non si conosce la maniera esatta dell'azione divina.

5ª I Padri insegnano la formazione di Eva — nel senso delconclusione 1.a, per lo meno; e forse nella 2.a — *come verità di fede cattolica (Miscell. Fernandez,* p. 459).

In realtà, la *Divino afflante Spiritu* va letta — come dicevamo — nel contesto chiarissimo del Magistero, alla luce degli altri documenti pontifici, e in primo luogo della *Humani Generis* dello stesso Pontefice (1950) e della *Instructio* data dalla P. Comm. Biblica il 13 maggio 1950, proprio per attuare le direttive della *Divino afflante Spiritu* nell'insegnamento della S. Scrittura.

E' proprio questo che Mons. A. Romeo ha affermato e dimostrato nell'ormai celebre articolo: *L'Enciclica « Divino afflante Spiritu » e le « Opiniones novae »,* in *Divinitas* 4 (1960) 378-456. Tale articolo era una confutazione diretta della tesi contraria, proposta dal P. L. Alonso Schökel, *Dove va l'esegesi cattolica?* in *La Civiltà Cattolica,* 3 sett. 1960, pp. 449-460.

« Oggi, alla distanza di 17 anni, dopo che il grande Pio XII è morto, il P. Alonso ci dà notizia di un *cambiamento,* di un *mutamento,* di una *novità* introdotta dalla *Divino afflante Spiritu,* tale da « aprire una nuova ed ampia via » (p. 455 s.). Tiene moltissimo a farci sapere che Pio XII « si rese ben conto di aprire una nuova ed ampia porta, e che attraverso di essa sarebbero entrate nel recinto dell'esegesi cattolica *molte novità, che avrebbero sorpreso gli animi* eccessivamente conservatori ». Quali novità? Vi è un unico passo dell'Enciclica che parla di

novità ed è un richiamo al buon senso per chi fosse propenso a « credere tutto ciò che sa di novità doversi perciò stesso impugnare o sospettare ». Non basta ciò — continua giustamente Mons. Romeo, p. 409 s. — per parlare di capovolgimento, di era nuova. E, del resto, questa fuggevole concessione è largamente compensata dalla ripetuta messa in guardia contro le novità *e dagli incessanti appelli alla tradizione immutabile* specie nell'Enciclica *Humani Generis*. Le novità derivanti dallo studio sodamente scientifico erano ammesse da gran tempo dal supremo Magistero.

« Si trova forse nulla, nei successivi documenti di Pio XII e di Giovanni XXIII, citati dal P. Alonso nel concludere il suo articolo, nulla che accenni, sia pur remotamente a un *mutamento*, a una *novità*, ad un'*apertura* di porte, a nuove concesse *libertà*, da parte del supremo Magistero nel 1943? ».

Questo è il tema centrale, diretto dall'articolo di Mons Romeo. E a questo punto, egli adduce « un'autorevole testimonianza di prima mano, che si potrebbe qualificare "ufficiosa" »: l'accuratissimo commento del Card. A Bea, allora Rettore del Pont. Ist. Biblico, alla enciclica *Divino afflante Spiritu*, in *La Civiltà Cattolica* 94 (1943 - IV) pp. 212-224, completamente ignorato dal P. Alonso nel suo articolo, citando *ad litteram* le parti più direttamente attinenti il tema trattato. « Intorno al metodo di trovare il senso letterale (scrive il Card. Bea, riportato da Mons. Romeo, p. 417) del sacro testo l'enciclica non si dilunga... Soltanto due punti vengono trattati più ampiamente: l'uso da farsi degli scritti esegetici dei Santi Padri, dei Dottori della Chiesa e degli illustri esegeti dei secoli passati e la questione dei generi letterari. Anche qui la enciclica mostra quel felice e organico collegamento della *religiosa fedeltà alla tradizione e del solerte approfittarsi delle ricerche moderne*... Riguardo poi agli *scritti dei SS. Padri e degli antichi esegeti*, è notevole la premura con cui il Santo Padre *insiste sullo studio di essi e sulla necessità* che i cultori della storia dell'esegesi facciano tutto *« per meglio approfondire e giustamente apprezzare un punto di tanta importanza »*, perché « sempre più manifesto si renda quanto quegli antichi hanno penetrata e dilucidata la divina dottrina dei Libri Sacri ».

E a p. 419 s., Mons. Romeo concludendo la lunga presentazione e citazione del commento del Card. Bea, così si esprime

« Non vi è dunque nulla, neanche un indizio genuino, nel l'Enciclica... e neppure nel commento autorevole (e, presumibilmente, « autorizzato ») del Card. Bea, che possa accreditare l'opinione, attivamente messa in giro..., che la mirabile Encicli

ca rompa con la precedente prassi del Magistero supremo per imprimere un orientamento nuovo nell'esegesi cattolica.

« E' comunque certo, indiscutibile, che chi legge l'enciclica *Divino afflante Spiritu,* e diventa ancor più chiaro per chi vi aggiunge lo studio dell'Enciclica *Humani Generis,* che l'enciclica biblica del grande Pio XII aderisce totalmente alla *Providentissimus* che ribadisce ed amplia e precisa in vari punti, e mediante la *Providentissimus* si ricollega allo spirito, ai principi e alle norme dell'ininterrotta tradizione circa il culto della Parola di Dio attraverso l'arduo e austero lavoro esegetico » (17).

Sarebbe stato per tutti di grande utilità e interesse che la discussione fosse continuata su questo punto dottrinale, presupposto necessario per ogni esegesi, che si vuol dire « cattolica »: se il P. Alonso, cioè, avesse *dimostrato,* o comunque fornito le ragioni delle sue asserzioni, sul « nuovo » indirizzo dato dalla *Divino afflante Spiritu.* Egli, infatti, nel manifesto stampato su *La Civ. Catt.* e quindi mandato allora in estratto a tutti i Vescovi, dal Pont. Ist. Biblico, afferma *semplicemente, gratuitamente;* non offre giustificazione alcuna per l'interpretazione « da lui data alla *Divino afflante Spiritu* ».

Tutti si è in diritto di averla questa dimostrazione. Come tutti si è in diritto di criticare uno scritto che appena pubblicato va soggetto alla legge generale dell'esame e del giudizio dei competenti. D'altra parte, sorge ovvia la domanda: con quale autorità un Istituto sia pure Pontificio invia agli Ecc.mi Vescovi uno scritto di un Suo professore, quasi pensiero autentico della Chiesa, mentre tace la Pontificia Commissione Biblica, fondata espressamente per questo da S. Pio X e che per questo, solo per questo, ha la sua ragione di essere nella Chiesa?

D'altra parte (cf. fasc. prec., pp. 48-52), gli autori che trattano dell'Ermeneutica sono tutti unanimi nell'esposizione dei principi che reggono *l'esegesi cattolica,* sulla scia dei documenti pontifici, da noi citati:

P. Synave-P. Benoit, *La prophétie* (S. Th. d'Aquin, *Somme Théologique),* Paris-Tournai-Rome 1947, pp. 371-376: D) *Exégèse rationelle et Règle de foi;* J. Renié, *Manuel d'Écriture Sainte,* I, Lyon-Paris[6] 1949, pp. 239-248: *Herméneutique catholique;* H. Höpfl-L. Leloir, *Intr. Generalis in S.S.,* Napoli-Roma[6] 1958, pp. 482-493; D. Frangipane *(Il Libro Sacro,* I, con F. Spadafora-A. Romeo), Padova 1958, pp. 316-324; ecc.

Per la chiarezza dell'esposizione, riporto dal Renié (l. cit.): *Herméneutique catholique*

« Là encore certains auteurs distinguent les règles de l'herméneutique chrétienne reconnues par les protestants eux-mêmes,

ceux du moins que n'a pas contaminés le virus rationaliste, et les trois règles propres à l'herméneutique spécifiquement catholique.

Les deux premières règles ne sont que des corollaires du traité de l'ispiration.

1re règle: *Lire la Bible avec humilité, piété, esprit de foi*, c'est-à-dire ne pas étudier le saintes Lettres comme des écrits ordinaires, mais apporter à leur étude des dispositions surnaturelles en harmonie avec leur divine origine. Le décret *Lamentabili* a condamné cette proposition des modernistes: « Exegeta, si velit utiliter studiis biblicis incumbere, imprimis quamlibet praeconceptam opinionem de supernaturali origine Sacrae Scripturae seponere debet, eamque non aliter interpretari quam cetera documenta mere humana ».

2e règle: *Ecarter toute interprétation qui supposerait une erreur dans la Bible.* Cette règle n'est qu'un corollaire de l'inerrance.

3e règle: *Adopter toujours le sens déterminé par l'Eglise en toutes questions relatives ou seulement connexes à la foi et au moeurs* (cf. *D.Th.C.*, VII, coll. 2290-2343).

1° *Legitimité de cette regle.* On doit distinguer deux sortes d'interpretations d'un livre: l'une, qu'on peut appeler *authentique*, est celle que donne l'auteur lui-même que quiconque de connaître la pensée qu'il a voulu exprimer: l'autre, *exégétique*, oeuvre d'un tiers, sujet à se tromper, ce que prouve surabondannement l'histoire du protestantisme. L'auteur de la Bible étant l'Esprit-Saint, seul il pourra en fournir l'interprétation authentique. Or, Notre-Seigneur, en confiant à son Eglise le dépôt de la Révélation, l'a investie en même temps de l'infaillibilité doctrinale. *Par sa mission divine, l'Eglise seule, peut donner d'un passage controversé de la Bible l'interprétation authentique.*

Cette règle, dont la pratique séculaire avait déjà manifesté l'existence, a été promulguée solennellement par le *concile de Trente* (IVe sess.). Le concile demande « ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, *cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum...* ipsam Scripturam Sacram interpretari audeat » (D. 786). Cette prescription a été renouvelée par le *concile du Vatican* (D. 1788) et l'encyclique *Providentissimus* (D. 1942). C'est d'elle que s'inspirent les professonis de foi prescrites

par Pie IV (EB, n. 58) e par Pie X (EB, n. 350). C'est contre elle que s'élèvent plusieurs propositions modernistes condamnées dans le décret *Lamentabili,* notamment la 2e (p. 14); « Ecclesiae interpretatio sacrorum librorum non est quidem spernenda; subjacet tamen accuratiori exegetarum judicio et correctioni », et la 4e: « Magisterium Ecclesiae ne per dogmaticas quidem definitiones genuinum sanctae Scripturae sensum determinare potest » (D. 2002, 2004). La vérité se trouve dans les propositions contradictoires.

2° *Ou trouver exprimé le sens determiné par l'eglise?* Ce sens authentique de l'Ecriture, l'Eglise nous le livre soit par son magistère extraordinaire, soit par son magistere ordinaire, l'un et l'autre infaillibles, soit par le magistère ordinaire du Pape (EB, n. 94, p. 35), auquel se rattachent les décisions des Congrégations Romaines.

4e règle: *Suivre le consentement unanime des pères dans les questions concernant le dogme ou la morale ou en connexion étroite avec eux.* Cette règle se ramène à la précédente, puisque, dans ce cas, le consentement unanime des Pères est l'une des formes du magistère ordinaire. Elle à été formulée par le concile de Trente, qui décrète « ut nemo... contra unanimem consensum Patrum ipsam Sacram Scriptura minterpretari audeat » (D. 786), décret renouvelé en termes presque identiques par le concile du Vatican (D. 1788). De même, dans le serment prescrit par Pie IV, on lit « nec eam (Scripturam) umquam nisi juxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpretabor ». Dans son encyclique *Providentissimus,* Léon XII affirme à nouveau cette règle (D. 1944; EB, n. 96).

5e règle: *Respecter l'analogie de la foi.*

Cette règle n'a été promulguée par aucun concile, mais elle a toujours été observée dans l'Eglise avant d'avoir été consacrée par Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus* (D. 1943; EB, n. 94, p. 35): « in ceteris analogia fidei sequenda est ».

Par *analogie de la foi* il faut entendre *l'harmonie intime des dogmes entre eux,* grâce à laquelle ils s'expliquent et s'éclairent mutuellement. Respecter l'analogie de la foi c'est accepter comme règle suprême d'interprétation la doctrine catholique telle que l'a fixée l'Eglise. Cette règle se justifie « par un postulat dogmatique élémentaire, savoir que, la révélation étant l'oeuvre du Dieu de verité, elle doit porter en elle la marque suprême du vrai, c'est-à-dire l'unité logique de ses éléments constitutifs ».

L'application pratique de cette règle sera plutôt négative que

positive: elle fera rejeter toute interprétation des Ecritures supposant une contradiction de ces livres entre eux ou tendant à les opposer aux enseignements de l'Eglise ».

Al di sopra di tutti domina ora il richiamo di S.S. Paolo VI riportato all'inizio, con la chiara e ferma precisazione: il Concilio Vaticano II ha riaffermato la dottrina sulla esegesi cattolica nella linea dei documenti pontifici, dalla *Providentissimus* alla *Humani Generis*, come gli autori cattolici, finora l'hanno esposta.

Solo da alcuni si è tentato in questi anni di presentare il 1943, data della *Divino afflante Spiritu*, come l'anno della liberazione: il muro che divideva cattolici, protestanti e razionalisti, ormai è stato abbattuto, ogni differenza eliminata: non c'è più né giudeo, né protestante, né razionalista, ma c'è soltanto lo studioso della Bibbia, col quale l'esegeta, che ama dirsi cattolico, vuole mimetizzarsi, confondersi, essere una sola cosa. Col 1943 ha inizio una nuova era, nella quale c'è un solo nemico da combattere e da sgominare: l'esegeta retrivo, « l'esegeta conservatore » che tiene ancora conto nel suo lavoro dell'interpretazione autentica, del senso *quem tenuit at tenet sancta Mater Ecclesia.*

Circa un anno prima dell'articolo già cit.: *Dove va l'esegesi cattolica?*, il P. Alonso-Schökel, su *Nouvelle Revue Théologique* 91 (1959) - avril - pp. 337-354, trattava del nostro tema: *Argument d'Écriture et théologie biblique dans l'enseignement théologique.*

Avremmo tuttora « la méthode d'exposition par énoncés et thèses » che porta con sé un gravissimo pericolo: « danger universel des formules qui facilement dégénèrent en "formulisme" ».

« En fait, ce danger a pesé gravement sur qu'on nomme "argument scripturaire" dans les theses théologiques » (p. 343).

« Nella ricerca della formula maneggevole e perfetta, si è applicato il rigore del sillogismo a testi che esigevano (réclamaient) un trattamento filologico, più adatto alla loro natura, più difficile forse e meno maneggevole, ma non meno rigoroso ».

La difficoltà, notiamolo, non è che la formula adoperata sia erronea; risiede nel fatto stesso della formula. « Il n'y a pas à regretter que l'argumentation soit mal construite, ou qu'elle doive être améliorée, *mais bien que le souci pédagogique de la formule tende à rétrécir et déformer le texte scripturaire* » (p. 343 s.). Ed ancora: « Nous pensons donc que ce problème de la réduction et de la déformation est propre à l'argument scripturaire ».

Di fronte a tale processo di « tesificazione », ma in direzione del tutto opposta procede oggi l'esegesi. « En face de l'effort développé pour ordonner, clarifier, simplifier et réduire pédagogi-

quement (*questo sarebbe attualmente « la teologia »*), nous assistons, en exégèse, à un grand mouvement *de revision critique* avec toutes ses conséquences » (p. 344).

« *La méthode nouvelle,* appellée à reviser et à remplacer la précedente, naît... avec l'oeuvre du prêtre catholique Richard Simon. Après une réaction violente de la part des milieux tant protestants que catholiques, les rationalistes s'empareront de la méthode en la viciant par la négation du monde surnaturel... Il faudra attendre notre siècle pour voir cette méthode pleinement incorporée dans la recherche catholique, surtout à partir de l'encyclique *Divino afflante Spiritu,* et cela, avec une force extraordinaire et parfois non sans quelques exagérations » (Tipico abrégé deformato e deformante, che termina con l'erronea attribuzione di novità alla *Divino afflante Spiritu*).

« La science biblique est actuellement une science philologique et historique, non seulement (*si noti*) sur le plan de l'investigation, mais encore sur celui de l'apprentissage. Un étudiant en science biblique est formé dès l'abord d'après les méthodes des disciplines philologico-historiques ».

Divenuto professore di S. Scrittura, egli procede ormai a una revisione tecnica di molte formule inculcate allo studente dal suo manuale di Teologia.

« Deux procédés parallèles de directions contraires se proposent donc à l'étudiant; s'étonnera-t-on dès lors qu'elles finissent par le désorienter et l'entraîner, comme une girouette e dans une ronde folle? (*ammissione gravissima che dà piena ragione a quanto è stato precisato fin dall'inizio: la confusione, lo smarrimento in teologia e pertanto nella Chiesa ha per causa manifesta la scienza biblica soltanto filologica e storica, senza la luce del Magistero, senza le norme della ermeneutica cattolica; non tanto propugnata in qualche art., quanto insegnata a coloro che dovranno poi essere nei nostri Seminari, prof. di S. Scrittura!*).

« Faut-il dès lors mettre fin à la critique, en raison de la « thèse » et de son utilité pédagogique?

« Ou bien faut-il incorporer la critique dans la thèse, au détriment de la clarté et de la simplicité pédagogiques? Et si l'on opte pour l'incorporation, quel sera le point d'insertion et quelle devra être l'attitude intellectuelle permettant de mener à bien l'entreprise?

« Nul doute que le point d'insertion doive être "l'argument d'Ecriture"; quant à l'attitude intellectuelle... » (p. 344 s.), è la *mentalità critica, filologico-storica ora in voga.* « Il est légitime

de se poser la question: convient-il de continuer une méthode systématique d'enseignement basée sur la controverse et la dispute? Ne devrait-on pas y incorporer sur une plus grande échelle, la méthode philologico-historique? » (p. 352).

Converrebbe che i professori di dogma leggessero i libri e gli articoli di teologia biblica, non per farvi la caccia agli argomenti, ma semplicemente per conoscere la dottrina teologica della Bibbia. Tra un'esegesi senza idea e una teologia dottrinale, non c'è posto per il dialogo. E' compito della teologia biblica di stabilire punti di contatto e di sostenere il dialogo.

Non è possibile far rilevare, punto per punto, il loglio presente in questo articolo, che non brilla certo per chiarezza di idee e di esposizione.

In esso, c'è un solo, minuscolo riferimento che evada dalla visuale razionale di una scienza biblica *puramente* « filologica e storica »: e si ha a p. 344 nella noticina 10. Nel testo, già da noi riportato: « La scienza biblica è attualmente una scienza filologica e storica » è aggiunta la noticina: 10 « Naturellement l'exégèse catholique se ne réduit pas à une science philologico-historique, cf. *Enchiridion Biblicum,* n. 611 ». La citazione riguarda il brano della *Humani generis* da noi riportato.

Evidentemente, l'espressione è addirittura evasiva. Le norme della esegesi cattolica non costituiscono una rifinitura da aggiungere a lavoro filologico-storico ultimato e definitivo: esse precedono e permeano tutto il lavoro dell'esegeta. Questi, data la materia del Libro Sacro, non può accedere ad esso, se non possiede la teologia.

Ed il teologo, da parte sua, non prenderà in considerazione, ipotesi di lavoro, arzigogoli, sia pure eruditi, soluzioni fondate su postulati e altre ipotesi; il teologo può fondare la sua dottrina, soltanto sulla interpretazione autentica, e sulla esegesi che attua, con la filologia e il metodo storico, le norme *dell'ermeneutica cattolica,* fissate così chiaramente dai documenti su riferiti.

Suggerire al professore di teologia di affidarsi alla « teologia biblica » (quale? sono tante le « teologie bibliche » e diverse per metodo, per affermazioni e risultati!) significa soltanto aumentare la confusione, *negare un'esegesi cattolica.*

Il P. Alonso parla soltanto di filologia, di metodo filologico-storico; « attualmente la scienza biblica è una scienza filologica e storica ». Ma lo è sempre stata e non dal 1943; ogni lettore ha per lo meno sentito parlare della grandiosa collezione *Etudes Bibliques:* commento esauriente ai vari Libri Sacri, iniziati nel 1903 dai Padri Domenicani (auspice il grande esegeta P.M.J. La-

grange) a Gerusalemme; basti ricordare qualche nome, oltre al Lagrange: Dhorme, Condamin, van Hoonacker, Jacquier, Allo, Spicq, Abel; e, tra le altre collezioni, « *La Sacra Bibbia* », edita da Marietti (iniziata sotto la direzione di Mons. S. Garofalo), grande commento a *Giosuè* (P. Baldi), I-II *Sam.* (Bressan), *Salmi* (Castellino), *Daniele* (Rinaldi), *Ezechiele* (Spadafora), *Isaia* (Penna), *Ev. Marco* (Uricchio-Stano), ecc. La collezione « *Verbum Salutis* » per il N.T., ora nella trad. it., ed. Studium, Roma (ancora incompleta); *La S.te Bible,* Pirot-Clamer, ed Letouzey et Ané... ecc.

Solo che, oltre alla filologia e alla storia, sono in essi seguite le norme ancora di recente inculcate dai Sommi Pontefici, che regolano i rapporti dell'esegeta con il Magistero.

Attualmente invece, con l'affermazione gratuita ed erronea che l'enc. *Divino afflante Spiritu* ha tolto queste barriere che intralciavano, impedivano il lavoro scientifico, ci sono soltanto alcuni che fan di tutto per imporre nella Chiesa una esegesi « filologico-storica » *tout-court,* sì che scompaia ogni differenza con gli acattolici.

La scienza biblica filologico-storica è infatti comune a cattolici, protestanti e razionalisti. L'esegesi cattolica ha in più (dato essenziale che permea tutto il suo lavoro) le norme della interpretazione autentica che le è sempre servita da faro, da guida sicura. Ecco perché, mentre l'esegesi cattolica ha sempre presentato risultati sostanziali, omogenei, nel campo acattolico si assiste ad una vera babele di interpretazioni, negli stessi punti riguardanti il dogma; in quello razionalistico, infine, è un susseguirsi di sistemi « critici », uno sulle rovine dell'altro, con flussi e riflussi ricorrenti, con unico denominatore comune: il presupposto che sia impossibile il soprannaturale, quindi rivelazione, miracolo, profezia ecc.

La noticina del P. Alonso, dato il tenore dell'articolo e dati i tentativi fatti da circoli a lui vicini, potrebbe avere tutta l'aria di un alibi prefabbricato: se qualcuno gli rimprovera di avere ignorato l'interpretazione autentica della Chiesa egli potrà rimandarlo alla suddetta noticina.

Nel 1962 su *Rivista Biblica,* apparve il seguente articolo: *Il predicatore e la testimonianza storica dei Vangeli,* a firma Franci Mc Cool S.J. (trad. it. del P. A. Sansone S.J.) (18). L'A. ci offre un saggio di esegesi « filologico-storica », con l'applicazione della *Formgeschichte* (cf., qui sopra, note 7 e 11). Come il P. Zerwich adduceva come esempio *Mt.* 16, 17-19 (19), Mc Cool prende come esempio e tipo la parabola del seminatore *Mt.* 13, 1-8 (esposizione della parabola) e vv. 18-23 (spiegazione della medesima; nel testo è sempre Gesù che parla).

Questa volta non ci sono differenze tra i tre evangelisti *Mt.* 13, 1-8; *Mc.* 4, 3-9; *Lc.* 8, 4-8 per la esposizione della parabola; e *Mt.* 13, 18-23; *Mc.* 4, 13-28; *Lc.* 8, 11-15 per la spiegazione della medesima. E tuttavia Mc Cool afferma che l'esposizione è di Gesù, la spiegazione invece è opera posteriore della collettività, della chiesa primitiva. Infatti l'esposizione sarebbe una parabola perfetta che avrebbe lo stesso significato delle altre che seguono, cioè indicherebbe l'opposizione, il contrasto tra le difficoltà allora incontrate dal Cristo nella sua predicazione e l'affermata speranza della futura affermazione o riuscita; la spiegazione invece suppone un'allegoria piuttosto che una parabola e dona un significato *ben diverso:* è la Chiesa che adatta a scopo morale le parole di Gesù, dando loro *altro significato* (art. cit. pp. 369-381).

E' l'esegesi « filologico-storica » di J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu,* (2ª ed.) Zürich 1952, particolarmente p. 60 ss. (20). Ed è il presupposto, assioma della *Formgeschichte:* la Chiesa primitiva « interpretava » o applicava a situazioni nuove il pensiero di Gesù; gli evangelisti ci offrono siffatte interpretazioni. I redattori, o come dir si vogliano, ai quali dobbiamo i nostri evangeli, ispirati o meno (tanto è lo stesso) ci danno per parole di Gesù, le « prediche »... della chiesa primitiva!

Quali parole siano di Gesù,o quali esprimano soltanto le adattazioni della seconda, il teologo, il predicatore, deve aspettare « con fiducia » per saperlo che il critico e lo storico finiscano il loro lavoro, appena appena incominciato!

Evidentemente siamo in un altro campo; lo si chiami come si vuole; ma non siamo più *in campo cattolico!*

Naturalmente, il teologo non può e non deve prendere in considerazione tali « ipotesi di lavoro ». E sono questi frutti inutili ed erronei dei cosiddetti « progressisti » che hanno alimentato nei teologi la più grande diffidenza verso gli esegeti.

Al nostro tema ha dedicato un articolo anche il P. Karl Rahner: *Esegesi e dogmatica* (21).

Le postille da fare richiederebbero molto spazio: troviamo ammissioni importanti, talvolta appena accennate; riferimenti a indirizzi che andrebbero precisati, a casi di esegesi, assolutamente insostenibili, e che il rev. Autore propone addirittura come esempi, cui il teologo dovrebbe adeguarsi! Evidentemente, bisognerebbe spiegare e precisare tutto questo, perché il lettore possa comprendere quel che l'A. dice e più ancora quel che l'A. vuol dire.

« Le nostre riflessioni — scrive il Rahner — si riferiscono anzitutto alle questioni riguardanti il N.T. che si dovrebbero

discutere in forma più esplicita e franca tra esegeti e studiosi di dogmatica ».

Ma non sarebbe stato dunque meglio e più serio, trattarne pienamente e scientificamente, invece di attendere a « formare un'opinione pubblica nella Chiesa » (quindi con accenni superficiali e spesso indistinti, indeterminati, propri della divulgazione!) e invece di limitarsi a semplici riflessioni (cf. p. 9 s.)?

Le parti dell'art. sono tre: « Loquendum mihi erit primum ad exegetas, dein ad dogmaticos, tandem (3a pars) ad eos qui auctoritate doctrinali et disciplinari induti sunt in Ecclesia » (nella trad. del Zerwich, p. 57). Nella trad. it., la 3a parte, ha per titolo: *Riflessioni supplementari;* forse per attenuare, almeno nel titolo, l'impressione poco edificante di dare lezioni a chi sta a capo.

Accenneremo alle ammissioni che confermano l'indirizzo « laico » di certa esegesi progressista. « *Mi sembra proprio che voi esegeti dimentichiate talvolta d'essere teologi cattolici* ». « Non dico che ignoriate *i principi cattolici sui rapporti tra esegesi e dogmatica, fra fede e ricerca, fra scienza e Magistero ecclesiastico,* o che non li vogliate tenere in considerazione. Ma siete uomini e peccatori come tutti... *Può dunque accadervi...* di *non osservare a sufficienza tali principi. Talvolta è così* ». (E scusate se è poco!).

« L'esegesi cattolica è una scienza di fede, *e non solo filologia e scienza religiosa; essa si trova in un rapporto positivo con la fede della Chiesa e con il Magistero ecclesiastico,* il cui insegnamento e la cui direttiva non rappresentano soltanto, per l'esegesi cattolica, una norma negativa, un limite che se si vuole rimanere cattolici, non è lecito varcare; ma costituiscono, ben più, un principio positivo intrinseco alla stessa ricerca esegetica, per quanto chiaro debba restare (ne riparleremo nel discorso rivolto ai dogmatici) ciò che nel lavoro esegetico e nella teologia biblica è frutto del metodo filologico e storico in quanto tale, e ciò che non lo è; e per quanto poco si possa qui precisare ciò che in concreto significhi dire che l'esegesi è una scienza propriamente teologica con tutto ciò che ne consegue (22).

« Ma bastano pochi indizi esterni per affermarlo, così come *basta poco per notare che in voi non ne è sempre sufficientemente viva la consapevolezza:* ho l'impressione che voi facciate *sovente, lieti e soddisfatti, il vostro lavoro alla maniera del semplice filologo e dello storico profano, e quando poi affiorano difficoltà,* problemi per la teologia dogmatica *o per la coscienza religiosa dei vostri giovani studenti di teologia* o fra i laici, allora dichiarate: *ciò non riguarda « noi », è materia dei dogma-*

tici... No, cari fratelli... Porre in luce senza sforzature e con tutta onestà la vera, la reale compatibilità dei vostri risultati con il dogma cattolico e anche (almeno in linea di principio) con la dottrina non definita del Magistero ecclesiastico, oppure stabilire tale concordanza, *è il vostro compito più specifico:* perché siete teologi cattolici, *e avete, di fronte alla dottrina della Chiesa e alla fede del semplice credente, la stessa responsabilità del dogmatico.*

« ... Si ha talvolta l'impressione che non siate sempre abbastanza consapevoli di questa responsabilità;... l'impressione che poter scoprire difficoltà (in rapporto alla dottrina teologica e in genere) sia per voi il culmine della vostra scienza e la prova della sua assoluta genuinità » (p. 10 ss.).

« E ancora...: ho talvolta l'impressione che abbiate timore di esporre una buona volta a fondo i vostri principi esegetici in quanto tali (quelli cioè che non sono soltanto di natura puramente dogmatica, ma nascono nella loro concretezza dallo stesso lavoro esegetico), *e di dimostrarli concordanti con i principi del Magistero ecclesiastico* (23). Lo so: non è facile. In simile lavoro occorre, in certi casi, dire... che questa o quella dichiarazione della commissione biblica degli inizi del 20° secolo sembra superata o valida ancora soltanto con determinate sfumature » (24).

Come rileveremo concludendo, il Rahner concede all'esegeta, sul suo medesimo esempio, il « diritto » di sottoporre alla « critica storica » ed eventualmente respingere « le dichiarazioni » del Magistero!

L'esegeta che si erge giudice del Magistero; l'esegeta e il teologo che si arroga il « diritto » di offrire al Magistero ciò che deve insegnare: è la negazione vera e propria della funzione della Chiesa docente, del Magistero medesimo!

Infine: « Non sarebbe meglio talvolta evitare di dare l'impressione che per voi una tesi protestante sia più attendibile per il solo fatto d'essere nata sul terreno dell'esegesi protestante, e non di quella cattolica? E inoltre non sarebbe meglio riflettere che la teologia protestante si accosta sovente alla S. Scrittura con un *a priori* filosofico (e — diciamo — non soltanto filosofico), e non con un metodo oggettivo, intrinseco all'esegesi stessa? » (p. 22).

Dalla 2ª parte: *Ai dogmatici: una parola del collega* (pp. 22-38), è evidente la costatazione che il P. Rahner ha solo presente — come esegesi toutcourt — un « tipo » di esegesi, quella, per intenderci, da noi presentata come « *non cattolica* », e consigliata da P. Alonso-Schökel ai teologi.

E' l'esegesi che vanta la sua natura « scientifica », che si definisce « filologica e storica », perché indulge alle « ipotesi di lavoro ». Lo dimostrano i riferimenti espliciti fatti dal P. Rahner. Cf. p. 33 accenno a *Rom.* 5, 12: « Se noi dogmatici ponessimo sempre in evidenza... che l'uomo col suo peccato personale, può in certo modo « ratificare » il peccato d'origine, non sarebbe accaduto certo che i nostri esegeti, ancora per ben due secoli dopo Erasmo, si siano sentiti in dovere di difendere l'« *in quo* » (= Adamo) di *Rom.* 5, 12 nell'interpretazione agostiniana. E ben prima si sarebbe potuto ritenere possibile che in *Rom.* 5, 12 — secondo il puro senso letterale — si parli appunto dei peccati dei singoli uomini, senza voler dire per questo che il capitolo non debba contenere altro sul peccato d'origine rettamente inteso ».

(E' in certo modo un invito ed una confessione: un invito ai teologi a ritrovar « nuove vie » indipendentemente dall'esame dei testi biblici e conciliari [Conc. di Trento]; una confessione: gli esegeti progressisti han trovato nel marasma della « nuova » teologia, i loro complici, e l'ambiente nebbioso di cui han bisogno).

Il P. Rahner sbaglia nel presentare l'esegesi cattolica di *Rom.* 5, 12 (= « eo quod omnes peccaverunt »); si vede che ha letto *soltanto* in qualche articolo, la « nuova » esegesi, la quale come ci sembra di avere più che sufficientemente dimostrato, non ha alcun fondamento scientifico; ed è in contrasto con la solenne definizione del Concilio di Trento, (cf. bibliografia, in nota 13; e cf. il discorso di S.S. Paolo VI, riportato all'inizio). Così per i versetti cosiddetti « escatologici » (*Mc.* 9, 1; *Mt.* 10, 23 e *Mc.* 13, 32 sulla « ignoranza » di Gesù circa la data della « parusia »; citati dal Rahner a p. 23 s.), l'Autore sembra ignorare il progresso dell'esegesi in campo cattolico e acattolico; sembra si sia fermato a Loisy, nella rievocazione che ne han fatto i noti appassionati della *Formgeschichte.*

Per la storicità degli Evangeli (cf. p. 34-37), e per l'attribuzione dell'inciso (*Mt.* 5, 32: « salvo il caso di fornicazione ») alla « comunità primitiva » (25), oltre a quanto abbiamo rilevato in questo articolo alle note 11. 12. 18. 19. 20 c'è ora (qualora ce ne fosse stato bisogno) l'affermazione inequivocabile del Concilio Vaticano II (cf. qui sopra, nota 23), Cost. « *Dei Verbum* » c. V, n. 19: « *Sancta Mater Ecclesia firmiter et constantissime tenuit ac tenet quattuor recensita Evangelia, quorum historicitatem incunctanter affirmat, fideliter tradere quae Iesus, Dei Filius, vitam inter homines degens, ad aeternam eorum salutem reapse fecit et docuit...* » (26).

Concludendo: *Tra esegesi cattolica e teologia, non può esserci contrasto*; il distacco, l'urto tra esegesi e teologia (e diremmo l'incompatibilità) ha inizio, appena l'esegesi si riduce soltanto o prevalentemente a « scienza critico-storica ».

E' necessario che l'esegeta e il teologo non dimentichino di essere dei « cattolici », di essere pertanto tenuti, come qualsiasi altro fedele, a rispettare, a venerare, a seguire la dottrina del Magistero autentico della Chiesa (sia straordinario che ordinario), secondo le norme precisate in ogni ermeneutica.

Si impone un ritorno, *da parte di tutti,* al rispetto delle risposte della Pontificia Commissione Biblica, e delle Encicliche Pontificie, tutte e non soltanto questa o quella, che si presterebbe a distorsioni di senso, sì da far ignorare in pratica e tacitamente seppellire le norme della esegesi cattolica, chiarissimamente formulate in tutti gli altri documenti del Magistero.

Il problema oggi è uno solo: il ritorno alla regola aurea, così caldamente illustrata da S. Vincenzo di Lerins nel suo *Commonitorio.*

« Avendo spesso interrogato con la più grande cura ed attenzione numerosissime persone, eccellenti per santità e dottrina, come si possa distinguere mediante una regola certa, generale e normativa la verità della fede cattolica dalla falsità perversa dell'eresia, quasi tutte mi hanno dato questa risposta: qualsiasi cristiano che intenda smascherare gli intrighi degli eretici che sorgono intorno a noi, a evitare i loro lacci e restare integro ed incolume in una fede incontaminata, deve, con l'aiuto di Dio, munire la sua fede in una duplice maniera: con l'autorità della Legge Divina (=la S. Scrittura) innanzitutto, e con la tradizione della Chiesa Cattolica ».

« ...La Scrittura infatti, a causa della sua stessa sublimità, non è da tutti intesa in modo identico ed universale. Le medesime parole... sono interpretate differentemente dagli uni e dagli altri. *Si potrebbe quasi dire che tante siano le interpretazioni quanti i lettori.* Vediamo, per es., che Novaziano spiega la Scrittura in un modo, Sabellio in un altro, Donato, Ario, Eunomio, Macedonio, in un altro ancora; diversamente ancora viene interpretata da Fotino, Apollinare... e ai nostri giorni, da Nestorio.

« E' dunque, sommamente necessario, di fronte alle molteplici e aggrovigliate tortuosità dell'errore, che l'interpretazione dei Profeti e degli Apostoli, *si faccia a norma del senso ecclesiastico e cattolico* ».

Evidentemente il lettore se vuole formarsi una idea chiara, su un qualsiasi problema teologico, si rivolgerà ai trattati classici, opera di veri teologi. Così per il nostro tema: F. Franzelin,

De divina Traditione et Scriptura (2ª ed., Roma 1875) sect. III thes. XVIII. XIX; L. Billot, *De Ecclesia Christi*, Roma 1903, th. XIX; A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1908, e così via fino al grande Garrigou-Lagrange, da poco scomparso. Ricche informazioni e precisazioni inoltre in: A. Durand, *Exégèse, Tradition et Eglise* in *Dict. Apol. de la Foi Cath.*, I, coll. 1835-1841 con ampia bibliografia, col. 1840 s.; P. Cruveilhier, v. *Herméneutique* in *Dict.de la Bible, Supplément*, III (1938), coll. 1512-1524; G. Dejaifve, S.J., *Bible, Tradition, Magistère dans la théologie catholique*, in *Nouvelle Revue Théologique* 88 (1956) 135-151.

Per i protestanti, segnaliamo i tre articoli recentissimi, apparsi in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 46 (1966):

1. Edmond Jacob, *Possibilités et limites d'une Théologie biblique*, pp. 116-130;

2. Jean Bosc, *Exégèse et Dogmatique*, pp. 130-143;

3. Gabriel Ph. Widmer, *Critique philosophique de la Religion et Dogmatique évangélique*, pp. 144-160.

In 2. notevole la critica al « metodo storico » in esegesi: « La tentation d'une autonomie de l'exégèse scripturaire (dalla dogmatica) reste toujours vivante. Elle se traduit régulièrement par la volonté d'appliquer à l'Ecriture sainte les règles d'une herméneutique générale definie au plan philosophique ou scientifique ».

« L'exégèse est tentée de rompre toute relation avec la dogmatique et de rechercher son autonomie en ayant recours à un critère extérieur à l'Ecriture sainte ou à la foi de l'Eglise telle qu'elle est confessée.

« *C'est cette tendance qui a commandé toutes les recherches de la méthode historique dans se diverses expressions.*

« On préconisait ainsi souvent une sorte d'impartialité scientifique. Mais on ne se demandait pas si le fait même d'accorder à la méthode historique (*e peggio ancora ad un sistema così aprioristico, fondato su postulati filosofici insostenibili, come la Formgeschichte*) une telle confiance ne constituait pas en soi un *a priori* d'un autre genre, et par conséquent une sorte d'affirmation dogmatique, prélevée seulement dans un tout autre contexte que celui de la foi chrétienne » (p. 134 s.).

Ed infine, dal teologo Bartolomé M. Xiberta, *La tradición y su problematico actual*, (Herder) Barcelona 1964, la seguente riflessione sul tema Tradizione e Scrittura:

« Tal exclusivismo (*isolare la Scrittura dal dogma*), supone, sobre todo, que a los libros santos se reconozca un valor realmente divino, cual conviene a la divina revelación reverenciada como tal. Ausí se reverenciaba en el siglo XVI. Pero y hoy? Cuando vemos en acecho toda clase de enemigos que multiplican sus esfuerzos para eliminar o reducir a lo minimo la sobrenaturalidad de la Sagrada Escritura!

« Nadie osará negar que *en amplios ambientes prevalece una tendencia marcadamente naturalista.* Es de hoy la teoria que en los milagros del Evangelio señala mitos que nosotros hemos de devolver a sus proporciones reales y lo son las violentas reacciones suscitadas porque algún erudido enseñó que la resurección histórica de Cristo era una verdad esencial al cristianismo; es hoy cuando los libros del Nuevo Testamento se interpretan como meras resonancias mas o menos transformadas de la accion de Cristo...

« Tampoco negará nadie que de muchas partes llegan peligrosos influjos que empujan hacia el naturalismo bíblico.

« Sabemos muy bien que los buenos exegetas saben resistir a la tentacion manteniendo con ejemplar firmeza y con pericia digna de admiracion la divina excelencia de las enseñanzas biblicas, pero también observamos que exegetas de inferior categoría y vulgarizadores incoscientes llegan a extremos lamentables. Viviendo en tal ambiente, el lema "la Biblia sola" parece en realidad un sarcasmo » (p. 108 s.).

In tale ambiente — aggiungeremo — suggerire ai teologi di applicare il « metodo critico-storico » per i testi della S. Scrittura, « parece en realidad un sarcasmo »!

L'esegesi cattolica ha realizzato enormi progressi in particolare a partire dall'inizio di questo secolo. Il teologo può rendersene conto, confrontando per i brani che l'interessano le collezioni su citate (27).

---

1) Cf. « *Palestra del Clero* », 45 (1966), fasc. del 15 sett., pp. 1101-1105. S. Santità d'altronde, aveva già puntualizzato il principio caratteristico della esegesi cattolica nella enciclica « Mysterium Fidei », il AAS 57 (1965) p. 753-757; e in essa lo attua nella dimostrazione della dottrina della Chiesa sulla SS. Eucarestia, con i testi della S. Scrittura in luminosa armonia con i Padri e il Magistero. F. Spadafora, « *La S. Scrittura nella enciclica Mysterium Fidei* » in *Divinitas* 10 (1966) 349-361.

2) Dunque, anche per teologi ed *esegeti*. Non basta, per questi ultimi, ripetere una vaga disposizione a sottomettersi al Magistero, mentre nei loro scritti non tengono conto alcuno delle norme già chiaramente formulate! Peggio ancora, mentre reclamano *la libertà* per la loro ricerca, ed esprimono la pretesa di offrire essi alla Chiesa, il vero senso della Scrittura e quello che la Chiesa *deve* insegnare!

3) F. Spadafora, « *I primi capitoli della Genesi* », in *Palestra del Clero* 45 (1966), agosto, pp. 963-971 e 15 sett., pp. 1110-1118.

4) A. Hulsbosch, « *Die Schöpfung Gottes* », (tr. ted. dall'originale olandese), Herder, Wien, Freiburg, Basel 1965 (ora in traduzione italiana).

5) p. 1114.

6) Cf. « *L'Osservatore Romano* », del 20 giugno 1965, p. 7 « *Osservatorio del Libro* », nella rubrica: « Teologia ».

7) Ancora recentemente (cf. « *Attualità Bibliche* », Città Nova Ed., 1964, p. 410), precisavamo: « La teoria dei "generi letterari" non è affatto da confondere con la *Formgeschichte;* il loro rapporto non è affatto necessario: la prima aveva circa venti anni, quando la seconda ebbe inizio. La *Divino afflante Spiritu* inculca la teoria dei generi letterari, ma non fa sua, né inculca la *Formgeschichte.* Per i "generi letterari" rimando il lettore, al nostro *Dizionario Biblico* (ed. Studium), Roma 1963, pp. 263-266, e alla voce *Ispirazione,* p. 354 s.

Quanti han trattato dei *generi letterari* e della *Divino afflante Spiritu* o tacciano affatto della *Formgeschichte* (e della *Gattungsgeschichteschule* per il V.T.) o ne parlano a parte, lasciando implicitamente capire che la teoria dei generi letterari di cui parla l'enc. non ha nulla a che vedere con essa o lo affermano esplicitamente. Così, solo come esemplificazione: A. Tricot, nella *Initiation Biblique* (3.a ed.), 1954, parla della *Formgeschichte* (pp. 324-327) come sistema a parte, come cosa ben diversa dai generi letterari che egli trova negli evangeli (pp. 316-324). Parlano dei *generi letterari* e della *Divino afflante Spiritu,* tacciano affatto della *Formgeschichte,* 1) le introduzioni generali di H. Höpfl - L. Leloir (1958), pp. 90 s., 108-114; A. Fernandez (1951), pp. 419-460; G. Perrella - L. Vagaggini (1960), pp. 63-67; 2) i Dizionari: F. Spadafora (ed. Studium, 1963), pp. 263-266; St. Lyonnet *(Enc. Catt. V)* coll. 2002-2004; A. Robert, *Litteraires « genres »,* in DBs; 3) le monografie particolari sull'argomento: P. Eufrasio di Cristo Re, *I generi letterari e l'enc. Div. affl. Sp.,* in Questioni Bibliche alla luce della *Div. Affl. Sp.;* I, Roma (Pont. Ist. Bibl.) 1949, pp. 1-50; e ancora nelle altre relazioni tutte dedicate in questo vol. ai generi letterari; E. Galbiati, *I gen. lett. secondo il Lagrange e la Div. affl. Sp.* in *La Scuola Catt.* 75 (1947), 177-186. 282-292; Teofilo da Orbisio, in *Estudios Biblicos* 8 (1949), 185-211. 309-325; S. Nuñoz Iglesias, *Géneros Literios en los Evangelios,* in *Estudios Biblicos* 13 (1954), 289-318; P. Juan Prado, *La controversia sobre los gén. liter. biblicos desde fines del siglo pasado hasta nuestros dias,* nel volume (Barcelona 1957, v. più giù) che ci interessa per intero. Affermano esplicitamente la diversità: D. Frangipane, in *Il libro Sacro,* I, Padova 1958, p. 291-298: cf. p. 294 nota 129; e S. Muñoz Iglesias, nel volume: *Los Géneros Literarios en la Sagrada Escritura,* Barcelona 1957, pp. 221-224.

8) E' sufficiente già al riguardo l'esemplificazione offerta nella rassegna su citata, su *I primi capitoli della Genesi,* nelle pp. 963-966.

9) Vedi fasc. precedente: « *Renovatio* », ott. 1966, pp. 45-62.

10) In « *Palestra del Clero* », fasc. n. 18 del 15 sett. 1961, all'inizio: *Un documento notevolissimo per l'esegesi cattolica.*

11) « Avremmo negli Evangeli "l'interpretazione" (uno dei postulati della Formgeschichte) che dei fatti e dei detti di Gesù diedero gli Apostoli, la comunità primitiva. Postulato che studi anche recentissimi dimostrano essere in palese contrasto con i modi della trasmissione orale, in uso nell'ambiente giudaico. Cf. ad es. Birger Gerhardsson, *Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity,* Uppsala 1961, pp 379. Nella recensione a buon diritto elogiativa del P. Benoit, in "Revue Biblique" 62 (1963), 269-273, leggiamo: "Le chapitre 11 est la section la plus neuve et la plus intéressante. Il étudie dans le détail les techniques mises en oeuvre pour assurer une bonne transmission de la tradition orale.

"Un premier principe est qu'il faut retenir aussi exactement que possible les *ipsissima verba* "des Maîtres". Altro che interpretazione!

E di quale Maestro, gli Apostoli, assistiti dallo Spirito Santo, erano i ripetitori!

Noi respingiamo i suddetti postulati e gli studi come quello del Gerhardsson continuano a darci ragione.

X. Léon-Dufour ha soltanto un accenno allo studio accurato del Gerhardsson, nella recensione a F. Larsson, *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf - und Eikontexten,* Uppsala 1962, Larsson « rattache l'enseignement paulinien à la plus pure tradition qui remonte à Jésus.

« A ce sejet, celui de la tradition évangélique, Larsson défend son compatriote Gerhardsson *(Memory and Manuscript...)* contre les critiques qui ne lui ont pas été ménagées », in *Rech de Sc. Rel.* 61 (1963) 601. Punto e basta. Nessun riferimento.

Oltre alla recensione del P. Benoit, nella *Revue Biblique*, cf. A. Viard, in *Rev. de Sciences Phil. et Théol.* 46 (1962) 274 ss.; F. Festorazzi, in *Rivista Biblica* 11 (1963). 433-436. Nessuna riserva, anzi conferma e lode! E, infine, J. Radermakers, S. J., in *Nouvelle Revue Théologique* 96 (1964) 786 s.: « les paroles de Jésus, plus que le récit des ses actes, sont conservées avec une fidélité scrupuleuse ».

Il Gerhardsson ha inoltre risposto esaurientemente alle obiezioni formulate da M. Smith in *Journal of Biblical Studies* 82 (1963) 169-176, aggiungendo nuove illustrazioni al suo importante lavoro: *Tradition and Trasmission in Early Christianity* (coll. Coniectanea Neotestamentica, XX), Lund. 1964.

Si è anzi invocata a giustificazione di queste « ipotesi di lavoro » come amano definire questi loro saggi esegetici, l'analogia con gli altri campi della ricerca scientifica.

Ma non si bada a questa sostanziale differenza: nel campo delle scienze positive l'ipotesi di lavoro apre effettivamente nuove prospettive e avvia a un reale progresso, con risultati talvolta eccellenti. La ragione è evidente: formulata la ipotesi, incomincia tutta una serie di prove, di esperimenti, che a un dato momento dimostrano ineccepibilmente la verità o meno dell'intuizione iniziale.

S pensi un po' alle celebri intuizioni del Galilei, che i ripetuti e sempre più perfezionali esperimenti han tramutato in leggi fisiche.

In altri termini, nelle scienze positive, l'ipotesi iniziale ha valore in quanto con le ricerche cui dà adito può essere « comprovata » e quindi passare da ipotesi, a legge, a realtà.

In esegesi, invece, e tutti nei loro saggi ne danno atto, l'ipotesi iniziale rimane ipotesi: non si ha il modo di controllarne la fondatezza. Sicché dopo avere scritto un grosso volume, partendo da una proposizione ipotetica, si arriva alla conclusione, rimanendo intatta l'ipoteca iniziale.

Un esempio ce lo offre lo stesso P. Zerwich, a proposito del noto volume di dom Jacques Dupont, *Les Béatitudes*, Bruges-Louvain 1954 (1.a ed.), quando nella recensione in *Verbum Domini* 33 (1955) 298-300 scrive: « Se il libro si raccomanda per una ammirevole chiarezza di esposizione nonché per l'intima coesione ed unità, ciò è in gran parte dovuto alla teoria sinottica che vi è supposta.

« Questa tuttavia è ancora un'ipotesi, benché ben fondata; scartata l'ipotesi, tutto l'edificio crolla ».

Ora l'ipotesi, dallo Zerwich ritenuta « ben fondata », è confutata, ad es., da J. Levie, in *Nouvelle Revue Théologique* 86 (1954), 689-715. 812-843.

Nel saggio su Mt. 16, 13-19, lo stesso P. Zerwich dichiarava: « I risultati di siffatte investigazioni rarissimamente eccedono la probabilità ».

Il Dupont medesimo, nella 2.a edizione del suo studio sulle Beatitudini (1958), ha cambiato in buona parte quanto aveva proposto nell'edizione precedente.

Abbiamo soltanto delle ipotesi, delle soluzioni ipotetiche, che dopo volumi zeppi di accostamenti, più o meno arditi e fortunosi, rimangono ipotesi. Unico effetto *certo* è il dubbio dissolvitore inoculato nell'animo dei fedeli, dello stesso clero; dubbio che sfocia facilmente nella negazione della realtà storica dei fatti e dei detti di Gesù.

Tale stato d'animo è ben delineato da F. Mc Cool, in *Rivista Biblica* 10 (1962) 354-357: « il predicatore avverte che la moderna versione della testimonianza storica dei Vangeli (quella cioè supposta dal metodo morfocritico) non gli risulta evidente. *Posto a confronto con essa*, egli è tentato di ragionare così.

« La vita del Figlio di Dio sulla terra è il cuore della rivelazione cristiana e le principali fonti storiche di tale vita sono i Vangeli. Perciò, se i Vangeli non sono fonti attendibili, come può ancora la mia fede essere ragionevole e prudente?

« Se poi i Vangeli non sono documenti puramente storici, se essi cioé riportano ciò che la Chiesa primitiva credeva fosse accaduto durante gli anni della vita di Cristo, piuttosto che i fatti realmente accaduti, come posso prestar fede ad essi? ».

12) « A vrai dire, l'historien est ici mal à l'aise — scrive X. Léon-Dufour. *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, (éd. du Seuil) Paris 1963, p. 438 s. parlando della risurrezione di Gesù — car l'objet de cette enquête échappe nécessairement par quelque endroit: la vie éternelle dont jouit le Ressuscité ne tombe sous son regard qu'à travers les effets qu'elle produit. Il est également influencé par son opinion personelle à l'égard de la foi ». Egli ritiene storica la scoperta della tomba vuota e la trasformazione degli Apostoli (con l'esistenza della Chiesa). Ma l'una e l'altra permettono soltanto una deduzione. Quindi rimane praticamente la sola fede. E' troppo poco! Perché X. Léon-Dufour non riflette sulla esegesi di *Io.* 20, 1-11?

Cf. F. Spadafora, *Saggi di critica e di esegesi biblica, (Lateranum,* n. XXVIII) - Roma 1962, pp. 215-228.

Non è la sola scoperta della tomba vuota, ma la constatazione visiva, accurata, che

i lini in cui il crocifisso era stato avvolto, rimanevano avvolti, e così il sudario che rimaneva avvolto nella stessa maniera di come il venerdì a sera S. Giovanni l'aveva visto avvolgere sulla testa di Gesù! Solo che si erano appiattiti, non stringendo più nulla. Quale prova positiva storica migliore del fatto stesso della risurrezione di Gesù?

E perché sminuire il valore storico delle apparizioni del Cristo Risorto? Su di esse invece insiste S. Paolo per affermare la risurrezione di Gesù (I *Cor.* 15, 4-11).

13) F. Spadafora, *Rom. 5, 12: esegesi e riflessi dogmatici* in « Divinitas » 4 (1960) 289-298. Ed ancora in: *L'Osservatore Romano,* 24 febbraio 1963 (n. 47) p. 2: « Se nella discussione sul peccato originale fu sempre in primo piano il v. 12 (del c. 5), la cosa si deve essenzialmente alla prevalente influenza di Agostino. Tale impiego del v. 12 alla luce della filologia può anche essere contestato ». Così scrive O. Kuss, *La lettera ai Romani,* I (cc. 1-6), tr. it., (La Morcelliana!) Brescia 1962, p. 309. E L. Algisi nel comm. a *Rom., Bibbia* in tre volumi, edita da Marietti, non ha alcun accenno al peccato originale, alcun accenno al Concilio di Trento che in ben due canoni (il 2.o e il 4.o) dona l'interpretazione autentica dell'espressione di S. Paolo « perché tutti han peccato » (cf. *La S. Bibbia,* III, p. 535).

Il primo a porre in discussione *Rom.* 5, 12 — dopo il 1943 — è St. Lyonnet, *Le péché originel et l'exégèse de Rom. 5, 12,* in *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956) 63-84.

14) Cf. *Palestra del Clero,* ag. e 15 sett. 1966, già citati.

15) Per *Is.* 7, 14 cf. L. Reinke, *Die Weissagung von der Jungfrau und von Emmanuel,* Münster 1851, pp. 233-360; per i Carmi del « Servo di Jahweh », L. Reinke, *Die Messianischen Weissagungen,* II, 1860, pp. 9-13. 94 s. 157-160; cf. J.S. van der Ploeg, *Les chants de Serviteur de Jahvé,* Paris 1936, p. 159 s.

Eppure, nonostante la chiara concordanza del Magistero con l'unanime consenso dei Padri, nella *Introduction à la Bible* (Robert-Feuillet), A. Gelin per *Is.* 7, 14 (I, p. 509) e per i carmi (I, p. 559 s.) e Th. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil,* Tournai 1955, p. 77 s. non riconoscono, nei due celeberrimi vaticini, una profezia messianica. Cf. F. Spadafora, *Il Libro Sacro,* 11-2, *I profeti, Padova* 1965, p. 122 s., nota 216 e pp. 168 s., nota 266.

16) Pablo Termes Ros, *La formacion de Eva en los Padres Griegos hasta San Juan Crisostomo inclusive,* nella *Miscellanea Biblica B. Ubach,* Montserrat 1954, pp. 31-48; *La formacion de Eva en los Padres Latinos hasta San Augustin inclusive,* nella Miscellanea *Biblica A. Fernandez (Estudios Eclesiasticos* 34), 1960, pp. 421-459.

17) Contro l'articolo di Mons. A. Romeo, si levò una reazione incomposta e, quel che più conta per noi, completamente *evasiva.* Ci si appigliò alle note, arzigogolando su qualche frase, si fece appello all' « ecumenismo », addirittura si arrivò a presentare un sacerdote esemplare, arso dallo zelo per Gesù e la Sua Chiesa, studioso, colto ed erudito, come dimostrano i suoi scritti (cf. A. Romeo, *Il presente e il futuro nella Rivelazione biblica,* Desclée - Roma - Parigi 1964) si cercò, dicevamo, di presentarlo come un « calunniatore », un denigratore, un manipolatore di testi limpidi ed innocenti... Il tema, l'assunto dell'art. non è stato toccato: la perfetta consonanza di interpretazione Romeo - Card. Bea, è stata completamente sottaciuta!

Ma essa rimane. D'altra parte basta leggere uno dopo l'altro i documenti pontifici, come li abbiamo disposti cronologicamente per constatarne la continuità nell'insegnamento. Infine, c'è la parola viva di S.S. Paolo VI, da noi riferita all'inizio.

18) *Rivista Biblica* 12 (1962) 354-383.

19) Nelle lezioni tenute a Padova ai proff. di S. Scrittura dell'Italia sett. e quindi ciclostilate: cf. *Rivista Biblica* 10 (1960) 80-82. Le parole: « Beato sei tu... » Mt. 16, 17 le avrebbe omesse il redattore; non sono di Gesù. Ed il Concilio Vaticano I? (Denz. 1822). « Unum enim Simonem, cui iam pridem dixerat: *Tu vocaberis Cephas (Io.* 1, 42) postquam ille suam edidit confessionem inquiens: *Tu es Christus, Filius Dei vivi,* solemnibus his verbis allocutus est Dominus: *Beatus es, Simon Bar Iona: quia caro* ecc. *(Mt.* 16, 16 ss.) ».

20) « Lo scrittore è particolarmente debitore agli studi seguenti, su *Mc.* 4, 1-9. 13-20 e parall.: N. A. Dahl, *The Parables of Growth,* in *Studia Theologica* 5 (1952) 132-166; J. Jeremias (come nel testo); V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark,* London 1955. Sono tre acattolici, i due primi applicano la *Formgeschichte,* il terzo — dal quale Mc Cool diverge non poco — è celebre rappresentante della *Redaktionsgeschichte.* J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus,* (4.a ed.) Regensburg 1958 e R. Schnackenburg, *Die Lehre der Wachstumsgleichnisse,* in *Gottes Herrschaft und Reich,* Freiburg 1959, pp. 98-109 soltanto sono cattolici; la loro fonte è la medesima: J. Jeremias.

All'entusiastica accettazione della opinione del Jeremias, risponde l'esame critico *sia pure benevolo,* fatto ad es. dal più recente commento a S. Marco: F. M. Urichio - G. M. Stano, *Vangelo secondo S. Marco, (La S. Bibbia,* Marietti), Torino - Roma 1966, pp. 277-281; i due autori scartano l'esegesi del Jeremias, sulla scia degli esegeti cattolici, e di alcuni acattolici, ad es. Plummer. Cf. Lagrange; E. Del Paramo, S. J. (p. 172 s.), J. Alfonso Diaz S. J. (p. 418 s.), I. Leal (p. 650) ne *La S. Escritura, Evangelios,* Madrid 1961; Manuel de Tuya, O. P., *Biblia Comentada,* V, *Evangelios,* (Madrid 1964), pp. 308 s. 649. 820. In *Verbum Domini,* 1964, pp. 96 ss. il rev.mo P. Zerwich loda, e giustamente, *La Sagrada Escritura,* da noi citata.

21) L'articolo apparso in *Stimmen der Zeit: Exegese und Dogmatik,* 86 (1960-61) 241-262, fu tradotto in latino dal P. M. Zerwich e pubblicato in *Verbum Domini* 40 (1962) 57-72: questa traduzione omette la 3.a parte dell'originale (pp. 257-262). Nel 1962, passò integralmente nel volume di K. Rahner, *Schriften zur Theologie,* Einsiedeln; e da qui tradotto in italiano da G. C. « Esegesi e Dogmatica », ed. Paideia, Brescia 1963. Citiamo dalla trad. italiana.

22) Affiora qui, quanto più palesemente si rileva nelle « riflessioni » ai teologi, nella 2.a parte, l'errore di fondo che ha reso possibile il deprecato sbandamento, di cui abbiamo parlato all'inizio. E cioé, si scinde il critico dal teologo; e il lavoro dell'esegta viene concepito *in due tempi* distinti: nel primo egli opera soltanto da filologo e da critico; nel secondo, stabilisce un rapporto tra il lavoro completato e ritenuto acquisito, intangibile in nome della scienza o della critica, e le dichiarazioni del Magistero. Ecco perché, in caso di divergenza, il critico, il filologo — come dirà il Rahner più giù — arriva a dire: l'esegesi scientifica è questa, i teologi s'arrangino ora ad adattarvi (se vi riescono) la formulazione dogmatica!

23) Preziosa affermazione; si gioca al rimpiattino, appunto per non svelare le proprie carte: « non è prudente farlo », ha risposto a spiegazione del proprio gioco un acceso progressista. Ma perché allora il P. Rahner nella seconda parte, accetta senz'altro la *Formgeschichte?* Eppure si è chiesto invano ai cattolici che la immettono in esegesi, la dimostrazione che tale sistema sia compossibile con la dottrina dell'ispirazione e dell'inerranza assoluta, con la storicità degli Evangeli, *sempre* professata dalla Chiesa e riaffermata ancora, senza possibilità di equivoci, dal Concilio Vaticano II: « Sancta Mater Ecclesia firmiter et constantissime tenuit ac tenet quattuor recensita Evangelica, *quorum historicitatem incunctanter affirmat, fideliter tradere quae Jesus,* Dei Filius, vitam inter homines degnens, ad aeternam eorum salutem *reapse fecit et docuit... ».* (Cost. « Dei Verbum », c. V, n. 19). Lo stesso Rahner ha cercato di avallare la ispirazione comunitaria, modificando la dottrina cattolica per adeguarla ai postulati della *Formgeschichte!*

24) Il Rahner ben sa, che l'esegesi « critica » di questi esegeti « progressisti » ha fatto *tabula rasa* di tutti i decreti della P. C. B., ritenendoli implicitamente revocati.

25) Il P. Rahner sa bene (e lo confessano gli stessi « progressisti » nel presentare le loro « ipotesi di lavoro ») che i risultati di tali « tentativi » (o « ripetizioni » di ipotesi formulate da noti razionalisti, ormai da decenni) sono del tutto aleatori, raramente arrivano alla « probabilità »; e vorrebbe che i teologi poggiassero su di essi o soltanto dessero loro la propria attenzione? Per l'inciso, *nisi fornicationis causa,* cf. il nostro *Dizionario Biblico,* ed. Studium, Roma, 1963, pp. 405 s., con l'esegesi di J. Bonsirven, A. Vaccari, C. Spicq... e relativa bibliografia.

26) E' istruttivo al riguardo leggere per intero quanto scrive il P. G. Caprile, S. J., *Tre emendamenti allo schema della Rivelazione,* in *La Civiltà Cattolica,* 5 febb. 1966, (quad. 2775), pp. 223-227 sull'intervento di S.S. Paolo VI, presso la Commissione Teologica, circa questo punto importantissimo: la storicità dei quattro S. Evangeli.

27) Il lettore ci perdonerà se citiamo il *Dizionario Biblico,* edito sotto la nostra direzione, dall'Ed. Studium, e già alla 3a ed., Roma 1963. In esso ci si è proposti di venire in aiuto agli alunni di teologia, offrendo loro, in chiara sintesi, tali risultati, interessanti la teologia dogmatica; cito a mo' di esempio, le voci: *Abbandono di Gesù in Croce,* con la esegesi di *Mt.* 27,46; *Mc.* 15, 34 (la trattazione più ampia con la bibliografia più recente, è nel nostro libro: *Temi di esegesi,* Rovigo 1953, pp. 392-405, indicato in calce); *Abnegazione (Mt.* 16,24 s. e passi parall.) illustrata esegeticamente, con testi del V. e del N. T.; *Adamo,* con l'esegesi di *Gen.* 2-3 e riferimento all'evoluzionismo e al poligenismo (sempre bibl. sostanziale, adeguata), da vedere, in connessione con *Adamo,* le voci *Peccato originale* e *Protovangelo;* all'escatologia (V. e in particolare N. T.), con una revisione esegetica che elimina ogni difficoltà dogmatica, sono dedicate le voci: *Anticristo* (e cf. *Antioco IV Epifane), Escatologia, Parusia. Retribuzione, Rigenerazione* (esegesi

di *Mt.* 19, 28; *Tit.* 3, 5; *Lc.* 22, 29 s.), *Risurrezione dei corpi, Tessalonicesi* (Lettere I e II ai). Il professore di teologia troverà discussione e ricca indicazione bibliografica sull'argomento, nel volume di Mons. A. Romeo, *Il presente e il futuro nella rivelazione biblica,* (Desclée) Roma 1964, pp. 33-106.

La voce *Predestinazione* precisa l'esatto pensiero di S. Paolo nel celebre testo *Rom.* 8, 28 ss.; retta esegesi ancora di *Mt.* 22, 14; 24, 22.

Così alla voce *Risurrezione di Gesù,* è data la retta esegesi di Io. 20, 1-11 che comprova il *fatto* medesimo della risurrezione: cf. al riguardo; F. Spadafora, *Saggi di critica ed esegesi biblica* (Lateranum), Roma 1962, pp. 217-228. In questo stesso libro, cf. *Rom. 5, 12 esegesi e riflessi dogmatici* (già cit.), pp. 245-253; *Mc.* 3, 20-21, pp. 181-201. E' soltanto un'esemplificazione.

Aggiungiamo, come complemento e perfezionamento della v. *Creazione* (e cf. *Esamerone),* l'art. apparso in *Divinitas* (« Miscellanea Antonio Piolanti », vol. II; Lateranum, Roma 1964, pp. 1-21: *La connessione sintattica dei primi due versetti della Genesi,* molto istruttivo per il tema che abbiamo trattato: vi si vede in pratica come procede in fraterna armonia l'esegesi scientifica, con tutti i mezzi offerti dalle scienze ausiliarie, al primo posto la filologia e la conoscenza della sintassi ebraica, con l'esegesi patristica e con la dottrina formulata dal Concilio Lateranense IV, e repetuta dal Concilio Vaticano I (Denz., nn. 448.1783): « Creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporlium omnipotente sua virtute *simul ab initio temporis utamque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam* ». E' la conclusione del *grandissimo* Maestro ed esegeta davvero geniale, il compianto P. A. Vaccari, nello studio in *Verbum Domini* 24 (1944) 161-168, da noi ripreso: « In symbolo Costantinopolitano in illis verbis "factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium" non esse nisi explicationem prioris "caeli et terrae" per vocabula fere synonima, explicationem fundatam *in proba et plena* interpretatione primi Geneseos versiculi ».

Si tratta di sola esemplificazione. E dato che abbiamo citato alcuni nostri scritti, il lettore ci perdoni quest'ultimo riferimento, ad un altro nostro libro recentissimo: *I Profeti,* (ed. Messaggero) Padova 1964, pp. 353; vi è curata particolarmente l'esegesi delle profezie messianiche, con l'esposizione e la critica delle « novità » cioè di qualche tentativo di esegesi soltanto « storica », che i ben noti « progressisti » ripigliano dai razionalisti.

Nella bibliografia offerta sia in questo volume, sia in calce a ciascuna voce del *Dizionario Biblico,* il lettore può constatare la giustezza del rilievo del rev.mo P. Xiberta nel brano da noi riportato: e, cioé, la maggioranza, la quasi totalità degli esegeti cattolici segue la strada giusta. Le « novità » (cosiddette « novità ») vengono da pochissimi nomi, amplificati dai ripetitori, ai quali sono state insegnate come unica espressione della esegesi scientifica, voluta (?) ormai dalla P.C.B. (!!).

I teologi fanno bene a non tenerne alcun conto: si tratta di affermazione (questa che mette in ballo la P.C.B.) gratuita, irriverente ed ingiusta. Basta leggere i documenti del Magistero ecclesiastico.

S. Tommaso e la teologia della Storia (2)

di GIOVANNI BAGET BOZZO

5. - *La legge mosaica*

Nonostante la sua grande ampiezza, il trattato *de lege veteri* non ha una vera autonomia nella Somma: né può averla, nel quadro della dottrina cristiana.

Per il suo contenuto, il trattato appare, per dir così, il perfetto trattato della società civile: i precetti morali, quelli giudiziali o civili e quelli religiosi o cerimoniali costituiscono un insieme di determinazioni razionali dei primi principi della legge naturale.

Se si deve considerare il pensiero di S. Tommaso sull'ordine civile, il trattato sulla vecchia legge è una fonte per la conoscenza di tale pensiero importante almeno altrettanto quanto il *De Regimine principum.*

Ci si trova difatti di fronte ad una legge naturale conosciuta in modo plenario, cioè con tutte quelle determinazioni razionali che non sono di immediata intuizione o di facile deduzione. La legge naturale viene vista attraverso la legge positiva divina del Vecchio Testamento nella sua totalità e quindi come lo *schema del perfetto ordine civile.*

In essa infatti, come nel Vangelo, ma in altro modo « le cose che appartengono alla legge di natura vengono insegnate in modo pieno » (1).

La legge veterotestamentaria, in quanto ci espone, nel suo contenuto, la perfezione della legge naturale, e la stessa razionale determinazione delle norme di struttura del culto divino e dell'ordine civile, e dall'altro ordina questa perfezione normativa a simbolo di Cristo e della Chiesa, ci insegna il rapporto di *distinzione,* di *integrazione* e di *gerarchia* che lega l'ordine di natura a quello di grazia.

Per quanto attiene appunto alla legge naturale, essa ci dice

che essa è ordinabile alla nuova legge, perché essa può, nella sua forma più razionalmente spiegata, *simboleggiarla.*

Per quanto attiene alla nuova legge, alla legge cristiana, la legge veterotestamentaria ci dice che questa, appunto perché simboleggiabile dalla pienezza della legge naturale, *la comprende e la integra* in se in modo pieno, toccando nel suo modo superiore tutti i suoi contenuti.

Nella nuova legge le *inclinationes* della natura e la partecipazione della legge eterna nella ragione vengono sottoposte ad un *nuovo regime,* in cui esse si attuano secondo una perfezione *che non è la loro.*

Nella legge cristiana la natura umana si compie in una perfezione che è *più altamente se* di quanto non le sia dato di esserlo *di per se stessa.*

Inoltre il trattato sulla vecchia legge è quello che accentua il rapporto di *imperfetto* a *perfetto,* cioè il rapporto di integrazione dinamica, che lega la legge naturale e la legge veterotestamentaria alla legge evangelica.

Tutto il trattato sulla antica legge mette in luce questo principio. Proprio perché la antica legge unisce in se il significato figurale del Cristo e la pienezza della legge naturale e dei criteri di ordinamento civile e religioso, essa indica con chiarezza il rapporto di *imperfectum* a *perfectum,* che lega la legge naturale a quella cristiana.

L'*imperfectum* ha in se la medesima forma del *perfectum,* ma è meno prossimo al fine. Nel *perfectum,* la forma della cosa si congiunge al fine di essa.

E' questa ragione di *imperfectum* a *perfectum* che esprime, su un piano ontologico, la conformità dell'ordine di natura all'ordine di grazia: e sul piano storico, la totale ordinazione al Cristo, delle conoscenze e della azioni umane.

Questo rapporto di *imperfectum* a *perfectum* assume un particolare significato per quanto attiene, non tanto ai precetti morali della legge antica, quanto a quelli religiosi e a quelli civili.

Sul piano di quelli morali conta soprattutto la conformità della legge di natura con la legge di grazia. E quindi il compimento dei precetti di legge naturale dell'Antica legge, nei precetti della Nuova legge, mantiene un'identità di contenuto che è letterale, immediatamente verificabile sul piano razionale.

« (Il Cristo) ha compiuto con il suo insegnamento i precetti dell'antica legge in tre modi. In primo luogo, esprimendo il vero intelletto della legge: come appare nel caso dell'omicidio e del-

l'adulterio, nella cui proibizione gli scribi ed i farisei vedevano soltanto l'atto proibito: il Signore invece compì la legge, mostrando che anche gli atti interiori dei peccatori cadevano sotto la proibizione. In secondo luogo, il Signore compì i precetti della legge, stabilendo come poteva essere osservato con più sicurezza quello che l'antica legge aveva stabilito. L'Antica legge aveva proibito lo spergiuro: e questo precetto si osserva con più sicurezza, se l'uomo si astiene dal giuramento salvo il caso di necessità. In terzo luogo, il Signore compì i precetti della legge, aggiungendo alcuni consigli di perfezione » (2).

Per quanto attiene invece ai precetti religiosi e civili dell'antica legge essi hanno origine in una positiva disposizione di Dio. Per S. Tommaso i criteri di organizzazione religiosa e politica non sono deducibili dalla legge naturale ma sono invece fondati sulla comprensione di ciò che in concreto la realtà suggerisce e sulla scelta della volontà. Ora tali precetti hanno al medesimo titolo (quello di essere positivamente determinati, in questo caso, da Dio stesso) un doppio senso nel loro stesso contenuto: sono un modello di legislazione razionale ed annunciano simbolicamente il Cristo. Si può dire che la positività della disposizione politica e la positività del significato simbolico sono la stessa ed identica realtà. La determinazione scelta contiene intrinsecamente i due significati.

« ... I precetti civili della vecchia legge... erano stati stabiliti per ordinare lo stato di quel popolo secondo giustizia ed equità: ma per conseguenza simboleggiavano qualcosa, poiché tutto lo stato di quel popolo... era figurale... (3).

Tutto ciò significa ancora più fortemente l'ordinazione al Cristo del giusto ordinamento religioso e politico: il loro perfetto compimento si congiunge, in funzione della positiva determinazione di Dio, con l'annuncio del Cristo. Senza l'azione di Dio nemmeno nelle cose naturali si passa da imperfetto a perfetto. Ora è certo che l'ordinazione al Cristo è per essenza un atto positivo di Dio: sotto questo aspetto l'intervento della causa efficiente, che conduce in questo caso, un'essenza, quella umana, ad una perfezione più alta di quella che sia richiesta dalla sua natura stessa, è più alta di quello che non accada nel passaggio di un *imperfectum* ad un *perfectum* secondo una misura puramente naturale. Ma nell'un caso come nell'altro, non vi sono forzature: è la medesima essenza che vive ora in un livello di perfezione, che essa poteva sperare, non conseguire con le sue azioni, in funzione dei principi attivi della sua natura.

Così, negli aspetti della Antica legge, in cui più emerge il carattere positivo su quello razionale, più fortemente compare

la funzione dell'Antica legge, portando la pienezza dell'ordine civile a riconoscere la sua omogeneità con il simbolo del Cristo venturo.

Il porre la legge naturale in posizione di *imperfectum* e *perfectum* nei confronti della legge nuova esprime la peculiarità della visione cristiana della storia. Essa appare, sotto questo profilo come l'*alternativa* tra *imperfetto* e *perfectum*, tra la volontà di accettare un compimento divino della natura secondo la misura della libertà divina che è infinita, e la volontà di rimanere imperfetto, incompiuto, perché questo è la propria originaria condizione d'essere.

In questo senso il contrasto tra i giudaismo ed il Cristianesimo è l'esempio e la più drammatica realizzazione della preferenza dell'*imperfectum* al *perfectum*, della dialettica tra queste due condizioni dell'uomo.

Il problema del male appare ora in una nuova luce: *è la preferenza della propria attuale condizione nei confronti della perfezione cui la natura umana è chiamata nella legge nuova.*

6. - *La legge evangelica*

Posta la concezione della perfezione etica dell'uomo propria del tomismo, la nuova legge non può apparire come perfezione, in rapporto alla natura umana così come appare nell'etica di Aristotele ripensata da S. Tommaso che in quanto essa *accentui l'immanenza della legge eterna nel comportamento umano.* Poichè è per la partecipazione della legge eterna che gli atti umani possono dirsi buoni, la perfezione della nuova legge sta nel realizzare in modo più perfetto questa *immanenza della norma eterna nell'immagine creata:* in altri termini, nell'aumentare la somiglianza tra l'*idea divina* di quell'uomo o di quell'atto e la *realtà creaturale* dell'uomo e dell'atto medesimo.

Ma aumentare l'immanenza della norma nell'atto vuol dire aumentare anche il *valore di norma concreta dell'atto medesimo:* la sua capacità di costruzione reale aumenta assieme alla sua capacità di illuminazione storica, alla sua attitudine a far conoscere il progetto eterno con cui Dio conduce il mondo alla sua perfezione, a definire concretamente ciò che è male e la misura in cui lo è in quella situazione storica data.

La legge nuova deve cioè perfezionare il rapporto tra legge ed atto ed il *contenuto di illuminazione ed ammaestramento dell'atto medesimo.*

Anche sotto questo aspetto dunque la storia, alla luce della Rivelazione, della Chiesa e della teologia, rappresenta il più completo modo di conoscenza del processo di perfezionamento dell'umanità.

Non ci si può fermare a sottolineare la perfezione teologica a cui arriva S. Tommaso nel suo trattato sulle leggi. Avendo elaborato una nozione di legge i cui elementi formali sono tutti rigorosamente naturali, e anzi tali da essere assolutamente conformi alla nozione positiva di legge, egli riesce ad includervi tutte le nozioni rivelate sull'ordine soprannaturale per quanto riguarda l'agire umano, cioè la dottrina della grazia, senza sollecitare ma soltanto portando al massimo rigore gli elementi formali prima definiti.

L'*ordinatio ad bonum commune* fatta dalla legge nuova è molto più radicale di quella compiuta dal legislatore umano perché raggiunge un livello di immanenza nel soggetto sconosciuto alla legge umana. La perfezione della legge sta nella sua razionalità e nella sua capacità di ordinare il bene: ma sta soprattutto nella sua capacità di valere, nella realtà, di comunicarsi ai soggetti e di diventare principio delle loro azioni. E questo avviene con la legge nuova in un modo impensabile sul piano della natura.

« ... Le opere » dell'uomo, che è guidato dallo Spirito Santo, sono dette essere piuttosto dello Spirito Santo che dello stesso uomo: poiché lo Spirito Santo non è sotto la legge come non lo è il Figlio..., segue che tali opere, in quanto sono dello Spirito Santo non sono sotto la legge » (4).

Non potrebbe essere più fortemente sottolineata di così la immanenza della legge nell'atto, del fine nel mezzo, di Dio nella creatura. Tutto il concetto tomista *dell'atto concreto come rivelatore della legge eterna,* quale sin qui ci siamo sforzati di delineare, raggiunge qui la sua piena determinazione.

Come si è visto, la struttura cristiana dell'umano viene espressa in pensieri che sono come un prolungamento dei pensieri fondamentali di Aristotele. La concezione della grazia come abito, il ricalcamento delle virtù cristiane su quelle naturali, con la differenza che mentre le une sono infuse da Dio le altre sono acquisite, sono diventate ormai un classico della teologia cristiana.

S. Tommaso è però andato oltre; egli ha cercato un modo non ricalcato su quello naturale di esprimere il principio divino di grazia che qualifica l'azione umana: ha cercato cioè un modo di immanenza della legge nell'atto, del divino nell'umano, che fosse del tutto proprio del cristiano; non la divinizzazione degli

abiti originari della natura, ma come una facoltà nuova, un modo proprissimo ed assolutamente originale della legge perfetta, della legge nuova di trasfigurare gli atti umani, mediante una assimilazione piena di essi a se. Questo modo specificamente cristiano di unire la legge eterna e l'azione umana è quello che S. Tommaso ha espresso con la dottrina dei *doni dello Spirito Santo*. In questa dottrina, già sostenuta prima di lui ma a cui egli solo ha dato un significato rigorosamente teologico, sta uno dei contributi più originali di S. Tommaso alla teoria della struttura dell'essere cristiano.

« ... Le virtù umane perfezionano l'uomo, sotto l'aspetto per cui l'uomo è disposto ad essere mosso dalla ragione negli atti sia interni che esterni: occorre dunque che vi siano nell'uomo delle perfezioni più alte, in ragione delle quali sia ben disposto ad essere mosso da Dio. Queste perfezioni si chiamano doni, non soltanto perché sono infuse da Dio, ma perché secondo essi l'uomo è disposto ad essere prontamente mosso dall'ispirazione divina... Così il Filosofo dice, nel capitolo sulla Buona Fortuna (Eth. Eudem. VII 1248 a 32) che coloro che sono mossi dall'istinto divino, non debbono essere consigliati dalla ragione umana, ma debbono seguire l'istinto interiore, perché sono mossi da un principio migliore, che non sia ragione umana. E' questo quello che alcuni dicono, ciò che i doni perfezionano l'uomo verso atti più alti, che non chi atti delle virtù » (5).

Anche per questa dottrina, in cui S. Tommaso fissa un modo di azione che si manifesta proprio e specificamente conforme alla nuova legge, S. Tommaso trova però un antecedente naturale. Anche qui S. Tommaso vede la grazia ontologicamente come il perfezionamento della natura, e richiede sempre che ciò che è proprio dell'ordine di grazia abbia un suo fondamento nell'ordine della natura. Questa prefigurazione naturale dei doni dello Spirito Santo è l'*ispirazione eroica*.

« Le cose che sottostanno alla ragione, in ordine al fine connaturale dell'uomo, l'uomo le può operare attraverso il giudizio della ragione. Ma se l'uomo è aiutato da Dio con uno speciale istinto, ciò sarà effetto di un sovvrabbondare della bontà. Per questo, secondo i filosofi, non tutti quelli che avevano virtù morali acquisite, avevano virtù eroiche o divine » (6).

Attraverso il dono, è dunque l'atto umano, sia conoscitivo che pratico che è guidato, per dir così dalla legge eterna, *da Dio stesso, senza passare per la legge naturale o per lo stesso aspetto nozionale della nuova legge*. E' Dio stesso che muove l'atto, di là dell'applicazione cosciente della legge. Dopo avere posto la razionalità dell'atto come *conditio sine qua non* della sua eti-

città, S. Tommaso porta a fondo la sua tesi, secondo cui è il progetto divino dell'universo, *la legge eterna,* il criterio che determina le concrete condizioni in base al quale l'atto è buono o cattivo. Sia su un piano della *lex imperfecta,* la legge di natura, che sul piano della legge perfetta, la nuova legge evangelica, vi è qualcosa di più alto della ragione, vi è la *stessa ispirazione divina dell'atto.*

La norma del *reditus in Deum* appare dunque così fatta chiaramente immanente alla storia. In ogni tempo, in ogni popolo vi sono *figure rivelatrici del senso della storia,* mosse direttamente da Dio. Questo accade sia, imperfettamente, tra i popoli che vivono nell'ordine pagano: questo accade, più perfettamente tra i popoli che vivono nell'ordine cristiano.

Sono queste figure normative a dare criterio alla storia a rendere intellegibile il suo svolgimento. E' in quanto esiste un ordine che i fatti storici sono intellegibili: le figure eroiche, secondo la legge naturale e sopratutto secondo la legge nuova, sono *la norma concreta dell'ordine in quel tempo.* Sono esse che, in proporzione alla misura loro data, che rivelano l'ordine e quindi rendono intelligibili i fatti, li dispongono in storia.

Sotto questo aspetto, si può comprendere la ragione dello sviluppo inconsueto che prende, nel tomismo, sia nel « *De Veritate* », che soprattutto nella *Summa,* il trattato « de prophetia ».

7. - *La profezia*

Vi è un modo più alto ancora di conoscenza della legge eterna: quello che è dato ad alcuni per l'edificazione di tutta la comunità: e questo è appunto il modo di profezia. Attraverso il modo profetico, la *legge eterna, il progetto divino dell'universo è conosciuto in modo diretto.* « L'illuminazione della mente del profeta può prendere il nome di specchio, in quanto vi risulta una somiglianza della prescienza divina. Per questo la conoscenza profetica è detta specchio dell'eternità, perché rappresenta la prescienza di Dio, che nella sua eternità vede le cose presenti... » (7).

Anche in questo caso S. Tommaso trova un qualche antecedente naturale: ma è la stessa filosofia aristotelica che gli serve a dimostrare il carattere assolutamente soprannaturale dell'illuminazione profetica.

« ... Secondo l'opinione di Platone le anime hanno la cognizione di tutte le cose attraverso la partecipazione delle idee. Ma questa cognizione si onnubila in esse, attraverso la congiunzione

del corpo: in alcuni più, in altri meno, secondo la diversa purezza del corpo. E secondo questa opinione si potrebbe dire che gli uomini, le cui anime non sono ottenebrate dall'unione del corpo, potrebbero conoscere queste cose future secondo la propria scienza. A ciò obietta Agostino: « perché l'anima non può (avere sempre la conoscenza divinatoria), ancorché lo voglia sempre? « Ma poiché sembra essere più conforme a verità la dottrina di Aristotele, secondo cui l'anima acquista la conoscenza attraverso le cose sensibili, è preferibile sostenere che gli uomini non hanno la preconoscenza delle cose future dalla natura, ma possono ottenerla per via sperimentale. In essa sono aiutati dalla disposizione naturale, quando si trova nell'uomo la perfezione della fantasia e la chiarezza dell'intelligenza. Ma questa prescienza delle cose future differisce da quella che si ha per rivelazione divina per due motivi: primo, perché l'una si estende ad ogni fatto ed è infallibile, mentre l'altra, la naturale, si estende soltanto ad alcuni effetti, quelli a cui si può estendere l'esperienza umana; secondo, perché la prima profezia è secondo la verità immutabile, mentre la seconda può soggiacere al falso » (8).

Ci troviamo, dunque, nel caso della profezia, di fronte ad una perfezione che l'intelletto umano acquisisce per dono di Dio, e non rappresenta uno svolgimento delle sue forze naturali. La legge naturale è qui compiutamente trascesa come mezzo di conoscenza della legge eterna: l'uomo raggiunge una perfezione che è oltre i confini della sua natura.

Del resto, in un ordine come quello esposto da S. Tommaso, in cui tutte le cose tendono ad assimilarsi a Dio che ha per esse ragione di fine, si può dire che è più naturale ciò che più avvicina al divino *oltre i limiti stessi di ciò che è proprio ad una natura in quanto natura determinata.* Poiché ogni cosa è Dio, in Dio, la capacità di una natura creata è infinita perché il suo modello è infinito. Questo destino della creazione si attua nell'uomo, che è il fine della creatura materiale. La profezia dunque è il vertice della conoscenza della legge eterna che si può avere sulla terra: la legge eterna è comunicata all'uomo proprio sotto gli aspetti in cui essa non è accessibile alla ragione che dimostra a partire dal sensibile. I profeti sono quelli che parlano delle cose lontane e, dicono cose vere degli eventi futuri. « Quelle cose che vengono divinamente rivelate sopra il modo della conoscenza umana, non possono essere confermate dalla ragione umana, perché la superano, ma solo dall'azione di una forza divina » (8). Ci si trova quindi appunto di fronte ad una luce sui fatti concreti che trascende ogni forma di conoscenza umana, ancorché mossa ed elevata dalla grazia, cioè dall'immanenza e dall'impulso di Dio stesso, dello Spirito Santo; ci si

trova di fronte ad una conoscenza che trascende interamente il modo umano di conoscenza.

Ora tale conoscenza ha per oggetto anche le verità che superano universalmente la conoscenza di tutti gli uomini, come ciò che attiene alla rivelazione del Mistero di Dio nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Ma il suo grado più perfetto, il suo ultimo grado di perfezione è quello che riguarda gli eventi futuri.

« Il supremo grado (di conoscenza profetica) riguarda quelle cose che sono lontane dalla conoscenza di tutti gli uomini, perché non sono in alcun modo conoscibili in se stesse, non essendo la loro verità determinata in alcun modo: ciò si verifica negli atti futuri contingenti. Poiché ciò che è universalmente e per se stesso ha più valore di quello che è particolare e dipende da un altro, ne segue che ciò che più appartiene in proprio alla conoscenza profetica è la *rivelazione degli eventi futuri* » (9).

S. Tommaso vuol dire che niente è più lontano dalla conoscenza umana di un fatto che non esiste ancora né in se stesso né nelle sue cause, poiché la ragione umana riceve la sua legge da ciò che è. Le stesse verità che riguardano Dio nei suoi misteri sono meno lontane dall'intelletto umano che le cose future contingenti, come sono i liberi atti dell'uomo, perché le prime riguardano realtà che sono ma queste invece, come tali, si riferiscono a realtà che non sono ancora.

Ecco dunque che il concreto fatto storico riprende tutta la sua luce nella dottrina di S. Tommaso: la conoscenza di esso in quanto futuro, nella disposizione della Provvidenza che contiene in se gli atti della necessità come quelli della libertà *è il termine ultimo di una conoscenza, che è specchio dell'eternità:* la conoscenza profetica.

Esiste per S. Tommaso un doppio aspetto della profezia: uno relativo alla rivelazione dei misteri divini, che si è compiuto con il Cristo: uno, relativo alla direzione degli atti umani che continua perché è necessario in ogni tempo. « Il libro dei Proverbi insegna: quando verrà meno la profezia, il popolo sarà disperso. Perciò in ogni tempo degli uomini sono stati divinamente istruiti circa le cose da fare » (10).

La profezia è la più alta forma di conoscenza della legge eterna. Essa la conosce infatti nei suoi decreti, che non sono ancora direttamente ed immediatamente immanenti nelle cose create: ma essa è necessaria alla vita ed all'azione della società umana.

Questo mostra come S. Tommaso sia lontano da ogni forma di razionalismo. La storia appare veramente in lui come una serie di atti di intervento di Dio, mediante figure-chiave, figure i cui

atti e le cui parole sono indicative del progetto divino dell'universo.

E' attorno a queste figure chiave che avviene la scelta concreta, pro o contro, della società umana, delle libertà umane cui il messaggio si rivolge.

Proprio la tesi sulla necessità della profezia per la direzione degli atti umani ci consente di dare uno sguardo d'insieme alla dottrina tomista sulla storia e sulla società.

Il regime cui fu sottoposto Israele appare così come *la prefigurazione dei tempi cristiani:* ancora più ampiamente in essi deve valere quella divina direzione degli atti umani che si manifesta con le figure profetiche.

Naturalmente, sotto un aspetto la funzione profetica spetta alla Chiesa come un tutto: essa continua quella prima funzione della profezia veterotestamentaria che riguarda la comunicazione dei misteri divini. Sotto questo aspetto, S. Tommaso è estremamente chiaro, criticando, proprio nel trattato della nuova legge, l'attesa di una nuova età dello Spirito Santo, e ritornandovi poi ancora, nel trattato della profezia. Una parte della funzione dei profeti dell'antica legge si è chiusa nella legge nuova, appunto perché tutto è stato rivelato di ciò che doveva esser rivelato e di questo la Chiesa è custode. Ma la loro funzione più visibile in Israele era appunto la direzione degli atti umani. Si può anzi dire della profezia del Vecchio Testamento conteneva la rivelazione dei misteri divini *figuraliter,* nella legge del simbolo, ma la direzione degli atti umani era invece l'oggetto immediato del loro messaggio. E' quello che S. Tommaso dice della legge dell'Antico Testamento e si estende, nel suo concetto, a tutto lo stato del popolo d'Israele.

Possiamo qui applicare ciò che abbiamo già visto come proprio della visione tomista dell'Antica Legge e dello stato del popolo d'Israele.

L'Antica legge è un termine di mediazione tra la legge naturale e la legge evangelica, e quindi vale come termine di illustrazione dell'una e dell'altra. *Della legge naturale, illustra l'ordinazione alla legge di grazia: della legge di grazia illustra la capacità di perfezionare e di integrare la legge naturale, rivelando il fine di essa ed il suo senso dei suoi precetti.*

La storia d'Israele è quindi l'immagine di ciò che accade nella stessa società civile, nell'economia di natura: sotto questo lato, in ogni società civile, anche fuori dal Cristianesimo od estraniate dalla legge cristiana, esiste qualcosa di simile alla profezia: esattamente quella forma di profezia naturale, impropriamente detta, di cui S. Tommaso afferma l'esistenza.

Ma nelle società cristiane e nella Chiesa stessa come società continua egualmente ad esistere questa funzione come propriamente cristiana.

E' significativo che questa dottrina tomista sulla profezia ispirò fortemente quella grande figura che conchiude il Medioevo cristiano, età carica e densa di santi profeti: Gerolamo Savonarola.

Così la guida positiva e diretta da parte di Dio sulla storia umana, il compimento della legge eterna oltre la legge naturale, si manifesta come il centro della visione tomista della storia.

8. - *La fisionomia della storia*

Non apparirebbe chiara l'importanza della distinzione che S. Tommaso fa tra legge naturale e legge eterna, se non apparisse chiaro che in lui vi *è un modo più alto di conoscere la legge eterna, che non sia la legge naturale:* e questo modo è la legge positiva divina con le virtù infuse, i doni ed i carismi che l'accompagnano. Non apparirebbe chiara l'importanza che la storia sacra dell'Antica Legge, che occupa il maggior numero di *quaestiones* nel trattato della Summa sulle leggi, se non apparisse evidente il suo carattere di mediazione tra la legge naturale e la legge evangelica, se l'Antica Legge non rivelasse l'unità del processo di perfezionamento che guida la natura sino alla assimilazione a Dio nel Cristo.

La distinzione tra legge eterna, legge naturale e legge positiva divina esprime ad un tempo l'unità e la dinamica di questo processo.

La storia procede attraverso le parole di Dio, attraverso le direzioni positive che Dio indirizza agli uomini, ed attraverso gli esempi dell'azione eroica, che esprimono il modo di un'azione ispirata da Dio stesso.

Proprio perché, nella visione dell'umanità propria di S. Tommaso, l'ispirazione divina ha la parte migliore, nella sua concezione della storia delle società umane e della storia universale, sono le figure mosse dal divino ad esprimere la direzione divina della storia umana.

Così la storia si configura in tutti i regimi, di natura, di legge antica, di legge nuova che il magistero divino della storia ha dato agli uomini, nel modo drammatico che ci è rivelato dal dialogo drammatico dei profeti d'Israele, da Mosè al Battista, al Cristo stesso o con il popolo.

Sotto questo riguardo, la storia si manifesta esattamente come storia della libertà umana: della via offerta, della via accettata, della via respinta, di costruire sulla terra l'immagine della « civitas Dei » il riflesso terreno della legge eterna.

Nelle figure - guida dei popoli, in tutti i regimi della legge, si esprimono le scelte storiche le accettazioni o le ripulse dei popoli. *La storia di Israele appare il criterio di comprensione di tutta la storia umana, la rivelazione del suo ritmo e del suo dramma.*

Il trattato dell'Antica legge diventa la chiave per comprendere la dottrina di S. Tommaso sulla storia e sulla società.

In realtà, questo modello ci è divenuto quasi inaccessibile. L'agnosticismo ed il pratico ateismo della politica contemporanea hanno dato vita ad una dottrina della Chiesa e dello Stato considerate come *società formalmente distinte.* La distinzione delle autorità ha dato luogo anche alla dottrina di *due società:* sicché in sostanza il valore paradigmatico di Israele non ci appare più tale.

Ma S. Tommaso non aveva mai pensato che la società cristiana fosse divisa in due società, una ecclesiastica ed una civile. La cristianità medievale non aveva la tentazione della divisione che è invece immanente nella situazione dei cristiani nel mondo dopo la rivoluzione francese e l'avvento del laicismo. Dal punto di vista in cui S. Tommaso si poneva la situazione della Chiesa dopo l'avvento del laicismo avrebbe trovato anch'esso il suo paradigma *nell'esilio babilonese del popolo di Dio. La teoria delle due società era improponibile per chi, come S. Tommaso, aveva accettato in tutto il suo significato la dottrina paolina della Chiesa come verus Israel.*

Il Dempf non ha visto una dottrina tomista della storia perché la cercava nei termini classici della politica medievale, cioè o come dottrina relativa ai rapporti tra Papa ed Imperatore, o nei termini spiritualistici dell'abbate da Fiora e degli estremisti del movimento francescano. S. Tommaso non ha visto negli ordini mendicanti o nei loro fondatori il segno di una nuova età, ma ha inteso lo spirito dei suoi tempi, carichi di una forza e di una vitalità unica.

Egli ha inteso che vi erano altri compiti oltre quello sacerdotale e quello civile, che vi era un'altra divisione nella Chiesa oltre quella distinzione per stati di vita, pubblici uffici e gradi di autorità in essi.

« Si trova un'altra differenza tra gli uomini... Questa divisione avviene secondo tre criteri. Un criterio riguarda le diverse

grazie carismatiche (gratis datae): un'altro si riferisce ai diversi tipi di vita, cioè attiva o contemplativa... un terzo riguarda i diversi stati ed uffici pubblici »... (11).

Con questa distinzione S. Tommaso procede a trattare delle particolari qualifiche di alcuni uomini, cioè delle funzioni e dei compiti che esistono in ragione della differenza tra le persone che sta a fondamento della società.

Così egli tratta in primo luogo delle grazie *gratis datae* cioè della profezia, della grazia della parola, della sapienza e della scienza, del dono delle lingue, della grazia dei miracoli. Poi tratta della vita contemplativa e della vita attiva, poi infine dello stato episcopale, religioso e sacerdotale.

Appare dunque che lo schema sociale e storico di S. Tommaso è molto più ampio di quello che non appartenga alla pubblicistica del suo tempo. E del resto non è che questo schema non sia in relazione anche col particolare significato che aveva l'estensione della funzione di predicare ad un ordine religioso, andando oltre la tradizione che lo riservava ai vescovi. L'innovazione domenicana su questo punto è uno dei fatti maggiori della storia della Chiesa: e solo la terribile sfida dell'eresia catara poteva comportare una così radicale innovazione in un tempo tanto breve. Ora ponendo per prima tra le distinzioni sociali quella che traeva origine dai carismi e, in primo luogo tra queste, quelle che si legavano alla parola, cioè la profezia e la grazia del discorso, della sapienza e della scienza, S. Tommaso metteva in luce con una universalità e sicurezza di linguaggio le grazie che potevano segnare la vita del predicatore, le grazie a cui disponeva lo stato dell'ordine dei predicatori. Francesco e Domenico erano figure troppo importanti perché attorno ad esse non muovesse una nuova elaborazione dottrinale legata in qualche modo alla interpretazione della loro opera. In realtà proprio questi due uomini avevano esaltato lo stato profetico agli occhi di Tommaso e di tutta la Chiesa medievale, e sottolineato la forza dei carismi. Era proprio attraverso una figura storica che la Provvidenza aveva risposto all'interrogativo del piccolo figlio dei conti d'Aquino che, affidato al monastero illustrato dalla gloria e dalla pace di Benedetto, domandava ai monaci di Montecassino: chi è Dio?

Così il pensiero di Tommaso, nutrito dal momento più ricco e vivo del Medioevo, al vertice della civiltà cristiana, proprio grazie ad esso, creava una sapienza universale in cui i secoli cristiani si sarebbero riconosciuti.

Figlio di una grande storia, otteneva dalla fedeltà agli altissimi esempi espressi nel suo tempo, il sigillo creatore della propria universalità temporale.

Poiché in realtà l'insegnamento del M. Evo, il suo messaggio più universale non stava nelle lotte di potere ecclesiastico e di potere civile nel quadro dell'unica cristianità, ma nell'esplodere della santità, della sapienza e della bellezza tra il popolo. Dopo il Medioevo dei monaci, quello dei predicatori faceva delle città cristiane il banchetto della sapienza e generava opere di immortale bellezza.

Non l'uomo naturale, l'uomo aristotelico nel senso che il Dempf lo intende è il legato di S. Tommaso al Cristianesimo, non la ragione adulta, ma l'intelletto vibrante di sapienza nella fede. L'età adulta del cristiano è il messaggio perenne che dalle pagine della Summa rimbalza in quelle della Commedia: l'uomo delle virtù infuse, dei doni dello Spirito Santo, dei carismi, chiamato a contemplare senza ombra di velo Dio così com'è. Tale è il cristiano di Tommaso d'Aquino. E qui il segreto ultimo di questa universalità è in questa altissima, unica maturità che quel tempo espresse nei suoi geni.

Così noi ritroviamo la storia in Tommaso d'Aquino in tutte le dimensioni in cui il Dempf l'ha negata: nel suo spirito come nel suo pensiero, nella sua vita come nella sua opera.

Così il problema della storicità di Tommaso, il significato straordinario del suo tempo, la sua ricchezza universale, ci pone gli ultimi due problemi che si debbono affrontare per completare la teologia della storia, ormai compiuta e matura in Tommaso d'Aquino: il problema del progresso nella storia ed il problema della manifestazione storica del male.

9. - *Il problema del male nella storia*

Come già si è detto, S. Tommaso ritiene la nuova legge la più perfetta possibile e quindi esclude l'idea di una « legge dello Spirito », dopo quella del Padre e del Figlio. *Ma questo non significa che in nessun senso vi possa essere progresso, nei tempi successivi alla venuta del Cristo e che sono destinati a concludersi con la seconda venuta ed il giudizio universale.* Quando S. Tommaso si domanda se l'Incarnazione del Verbo non avrebbe dovuto essere differita sino ai tempi immediatamente antecedenti alla fine del mondo, egli risponde di no. Secondo un certo modo infatti, l'imperfetto è prima del perfetto: e questo modo riguarda il modo della causa materiale come soggetto che riceve in se il suo perfezionamento. In un altro modo l'imperfetto viene dopo il perfetto: e questo è il modo della causa efficiente.

Una cosa infatti passa dall'imperfetto al perfetto per l'azione di una causa che, in quanto tale, è già perfetta.

« Nell'opera dell'Incarnazione convengono ambedue i rapporti. La natura umana fu infatti condotta alla massima perfezione con l'Incarnazione e per questo non fu conveniente che essa fosse attuata dal principio del genere umano. Ma lo stesso Verbo Incarnato è causa efficiente della perfezione della natura umana... e per questo non convenne che l'Incarnazione fosse differita sino alla fine del mondo. La perfezione della gloria, a cui deve essere condotta alla fine la natura umana attraverso il Verbo Incarnato è alla fine del mondo » (12).

Il fine stesso a cui l'umanità è ordinata richiede, nell'approssimarsi di esso, la presenza visibile in essa del Verbo Incarnato, causa efficiente della perfezione del genere umano, che disponga l'umanità alla pienezza finale del « mundus consummatus ».

Altre volte S. Tommaso sottolinea il progresso, sia nei beni umani, sia nella partecipazione ai beni divini che avviene nella storia universale. Su un piano naturale, egli afferma il carattere progressivo della conoscenza razionale, ed anche della stessa conoscenza di fede (13).

Tuttavia per S. Tommaso non esiste una crescita ininterrotta dell'umanità verso il suo fine, se non in ragione appunto della Provvidenza di Dio che sa far servire gli atti, le persone, le epoche di minor perfezione alla crescita totale dell'umanità in Dio. Nella prospettiva tomista, in quanto prospettiva cristiana, il male serve soltanto all'incremento del bene.

Ma le singole epoche, i singoli tempi storici non sono costruiti in modo che ciascuno rappresenti un miglioramento, in senso assoluto del precedente.

« ...Lo stato del mondo può cambiare in due modi. Può variare per la diversità della legge. Ma allo stato della nuova legge, non succederà nessuna nuova legge... Nessuno stato della vita presente può essere più perfetto di quello stabilito dalla nuova legge, poiché nessuno stato è più vicino al fine di quello che introduce immediatamente al fine... Lo stato degli uomini può variare anche in un altro modo, cioè secondo che gli uomini si trovino in una condizione più perfetta o più imperfetta in riferimento alla medesima legge. In questo modo lo stato della vecchia legge fu mutato frequentemente; poiché talvolta le leggi venivano custodite, talvolta no. Così anche lo stato della nuova legge varia secondo i diversi luoghi, tempi e persone, appunto perché la grazia dello Spirito Santo è ricevuta da alcuni uomini più perfettamente » (14).

Non è nemmeno però la legge opposta di regresso assoluto.

La teologia della storia tomista è sempre una teologia della libertà, di quella divina come quella umana. I tempi storici appaiono così colorati di qualità diverse in ragione delle diverse scelte di Dio e dell'uomo, del fluire delle vocazioni di Dio ai carismi più alti e delle positive risposte della libertà umana. Ogni tempo ha così una sua fisionomia, un diverso grado di qualità eroiche e profetiche, una diversa tensione d'infinito, una diversa qualità di trasfigurazione dell'umano nel divino.

In questa economia svolge la sua funzione il rifiuto del bene, l'atto malvagio.

S. Tommaso ha trattato molte volte della Provvidenza: nelle due *Summae*, nel *De Veritate*, nel Commento a Dionigi.

S. Tommaso vede il male non in una realtà positiva, ma in una funzione dell'ordine dell'universo. Egli illustra, seguendo Agostino, il modo di esistenza del male nel mondo e quindi *il senso in cui esso è proprio in quanto male, riducibile al bene.*

Naturalmente questo aspetto del male appare soltanto se si considera l'ordine dell'universo.

« Nella natura universale non ci può essere male: il male infatti in ogni natura è l'abbandono dell'ordine di quella natura, così come l'occhio è malato quando non è nella sua disposizione naturale. Anche se qualcosa può essere contro l'ordine di qualche particolare natura, niente può andar contro alla natura universale... Tutte le azioni naturali, che sono virtù attive, dipendono dalla natura universale e così niente può essere contrario all'intera natura universale... » (15).

Considerato per riferimento a questa o quella natura particolare, il male è un *defectus entis*, una privazione del bene. Considerato invece in riferimento alla natura universale, cioè alla creazione come un tutto, e quindi alla storia universale come un tutto, allora anche il male è sempre positivamente ordinato al bene. Da questo punto di vista, S. Tommaso non dubita di scrivere che « il fine di tutti i mali è il bene » e che perciò « il bene è il principio di tutti i mali » (16). Chiunque vuole, come tale vuole un bene: quindi anche i mali, che vengono attuati preferendo un bene minore ed imperfetto ad un bene maggiore e più alto (in questo tipo di scelta appunto sta il peccato, il male morale), non possono, nella logica stessa delle azioni umane, non essere ordinati ad un bene.

Ma tutti questi argomenti sul senso positivo del male sono svolti superbamente anche nella *Summa contra Gentes:*

« Ci sono nelle cose molti beni che non ci sarebbero senza i mali. Non ci sarebbero infatti la pazienza dei giusti se non ci fosse anche la malignità dei persecutori: non ci sarebbe spazio per la

giustizia vindice, se non ci fossero i delitti. Nelle cose naturali non ci sarebbe generazione di una cosa se non ci fosse la corruzione di un'altra cosa. Se la divina provvidenza togliesse il male dall'universo, allora anche la moltitudine dei beni dovrebbero diminuire. Ma questo non deve essere: perché è più potente il bene nella sua bontà che il male nella sua malvagità... Per questo la divina Provvidenza non deve escludere il male del mondo ».

Inoltre « il bene del tutto è preminente al bene di una parte. A colui che governa provvidamente si addice trascurare qualche difetto in una parte, perché ci sia aumento della bontà nel tutto: come l'artefice nasconde le fondamenta sotto la terra perché tutta la casa abbia fermezza. Ma se il male fosse sottratto da alcune parti dell'universo, deperirebbe di molto la perfezione dell'universo, la cui bellezza nasce dalla compresenza di beni e di mali secondo un ordine. I mali sorgono dal venir meno dei beni e da essi provengono alcuni beni, per virtù del governo della Provvidenza: così come l'interposizione del silenzio fa sì che un canto sia soave. Anche per questa ragione il male non deve essere interamente escluso dalle cose ».

« Inoltre le cose e principalmente quelle inferiori sono ordinate al bene dell'uomo come al proprio fine.

Ma se in esse non ci fosse male alcuno, diminuirebbe considerevolmente il bene dell'uomo, quanto alla conoscenza e anche quanto al desiderio e all'amore del bene. Il bene infatti si conosce meglio se lo paragoniamo al male, e, quando soffriamo alcuni mali, desideriamo con più ardore i beni. Gli infermi conoscono perfettamente quanto sia buona la salute, posto che la desiderano con più ardore dei sani. Non si addice dunque alla Provvidenza sopprimere dalle cose il male.

Per questa ragione, Isaia dice di Dio che « fa la pace e crea il male »: ed Amos, 3, 6: « non c'è male nella città, che non sia fatto da Dio » (17).

In questo testo la concezione del male propria della pietà e della religione cristiana trova la sua piena espressione razionale. Così il male appare come rivolto alla perfezione dell'universo: come svolger meglio il grande tema dell'*expositio su Dionigi, secondo cui il male toglie all'universo il non-essere-perfetto*»? (19).

Così in S. Tommaso il bene si configura come libertà ed il male come necessità.

Nella visione tomista la necessità stessa discende da un atto di arbitrio umano, quello che ha preferito il bene minore al bene maggiore. Quando tale scelta avviene, gli atti umani si muovono secondo una legge di corrompimento e di degradazione.

Sono i veri atti di libertà quelli che segnano il senso e la

qualità dei tempi storici: quegli atti che innalzano l'uomo a provvidenza, a cooperatore della legge eterna ».

La storia acquista così interamente il medesimo senso dell'etica, così chiaro nella vita individuale.

Nella vita individuale, come nella vita collettiva, il vero protagonista è l'uomo e la sua scelta: ed il giudizio storico, di una biografia individuale come di una biografia collettiva, diventa, nella prospettiva tomista, la ricerca del modo concreto in cui il dramma si è posto e si è giocato, quali sono state le scelte della vita e quali quelle della degradazione e della morte.

Ogni vita è un dramma: ed il dramma è nato come libera imitazione della vita. Ma la storia deve saper cercare il dramma vero, quello che ha avuto per soggetto e per oggetto la vita e la sorte degli uomini veri. Non vi è qui né pessimismo storico né ottimismo; la storia non è una collettività anonima coartata al progresso o al regresso infinito. E' l'affrontamento di tutti i soggetti liberi umani, per essere pienamente partecipi della dignità della loro natura e della loro vocazione al divino o per cadere nella necessità del mondo irrazionale.

Il male nuoce soltanto a chi lo compie, non ai buoni, né all'ordine universale della storia.

E in questa visione della storia come storia della libertà, ciò che il male toglie a chi lo compie è precisamente la libertà.

« La divina provvidenza si estende agli uomini in due modi. In un primo modo, in quanto sono oggetto della Provvidenza di Dio: in un secondo modo, in quanto essi stessi sono provvidenti.

Vengono detti buoni o cattivi, secondo che, nel provvedere, vengono meno alla retta regola. In quanto invece sono oggetto della Provvidenza divina, ricevano beni e mali: ma è secondo che essi si comportano nel loro atto di provvidenza, che Dio si comporta con loro nel suo ».

« Infatti, se osservano uno retto ordine nel provvedere, in essi la Provvidenza conserva un ordine congruo alla dignità umana, cioè fa sì che non avvenga nulla che non sia per il loro bene, e che tutto ciò che accade sia per il loro bene. E' scritto infatti nella lettera ai Romani, VIII, 28: « per coloro che amano Dio, ogni cosa coopera in bene ».

« Ma se nel loro atto di provvidenza non osservano il retto ordine che conviene alla creatura ragionevole, e si comportano secondo il modo degli esseri irragionevoli, allora la Divina Provvidenza disporrà di loro secondo il modo che conviene ai bruti. E farà in modo che le cose che in essi sono buone o cattive non siano ordinate al loro bene proprio, ma al bene degli altri, come

è detto nel Salmo 38: « l'uomo, che era onorato, non comprese: fu paragonato ai giumenti insipienti e fatto simile ad essi » (18).

Così la teologia ci offre i criteri anche di una storiografia ed anzi un modello del vero dramma storico di ogni tempo. Nella visione di S. Tommaso questo modello è la storia sacra, la storia di Israele come, e principalmente, quella di Cristo e della Chiesa.

La storia sacra è al tempo stesso il centro, l'oggetto concreto della drammatica scelta, ed il modello, il paradigma di ogni storia, di tutte le storie.

Scriver di storia è alzarsi al livello di quel paradigma, riproporre in termini nuovi quel dramma.

Così le due città del De Civitate Dei si avvicinano ancora maggiormente con la teologia tomista alla dimensione concreta del giudizio storico.

Esse si fanno più visibili. La storia umana appare costituita da due fili; non separabili ma *radicalmente distinti*, come il grano e la zizzannia della parabola evangelica. L'intelletto umano può così giungere a pensare come possibile e come necessaria una comprensione cristiana della storia universale, *in cui gli atti costruttivi e gli atti di degradazione e di distruzione possano essere riconosciuti come tali.*

Con S. Tommaso esistono tutte le categorie della teologia della storia. Ma dopo di lui la storia universale cristiana non è nata. L'epoca che succede a S. Tommaso non batte la sua stessa strada. *L'opera di S. Tommaso rimane il fondamento per una intelligenza cristiana che sappia cogliere il frutto della sua maturità.*

---

1) S. Th. II. II. q. 94. a 4. ad 1.
2) S. Th. I. II. q. 107. a. 2. in c.
3) S. Th. I. II. q. 104. a. 2. in c.
4) S. Th. I. II. q. 93. a. 6. ad 1
5) S. Th. I. II. q. 68. a. 2. in c.
6) S. Th. I. II. q. 68. a. 3. in c.
7) S. Th. II. II. q. 173. a. 1. in c.
8) S. Th. II. II. q. 172. a. 1. in c.
9) S. Th. II. II. q. 171. a. 1. in c.
10) S. Th. II. II. q. 174. a. 6. in c.
11) S. Th. II. II. q. 171. in c.
12) S. Th. III. q. a. 6. in c.
13) cfr. per la conoscenza razionale, In politicorum libros, III. 8; per la conoscenza di fede S. Th. II. II. q. 1. a. 8. in c.
14) S. Th. II. II. q. 106. a. 4. in c.
15) De divinis nominibus, 551.
16) De divinis nominibus, 581.
17) Contra Gentes, III, c. 71.
18) De Veritate, q. 5. a. 7.
19) De divinis nominibus, 490.

La soluzione gnostica della filosofia moderna

di PIERO VASSALLO

Nella « Humani generis » Pio XII afferma che l'errore moderno ha origine dal sistema evoluzionistico, « l'ipotesi monistica e panteistica dell'universo soggetto a continua evoluzione », in quanto l'evoluzionismo « ha preparato la strada alle aberrazioni di una nuova filosofia che... ha preso il nome di esistenzialismo, perché, ripudiate le essenze immutabili delle cose, si preoccupa solo dell'esistenza dei singoli individui » (1).

A un primo esame l'affermazione di Pio XII è sconcertante. Secondo gli schemi e le classificazioni più ovvie e diffuse, l'esistenzialismo è infatti valutato come un'appassionata manifestazione della soggettività, come un fenomeno di « cultura » non riducibile a sistema oggettivo e, tanto meno, a un sistema di tipo monistico-evoluzionistico.

La testimonianza dei fondatori riconosciuti dell'esistenzialismo sembra, a questo riguardo, inoppugnabile: Kierkegaard e Nietzsche sono in violenta opposizione al monismo impersonalista di Schopenhauer ed hanno un violento disprezzo della scienza oggettiva.

Scrive Nietzsche: « quello che in Schopenhauer affascina e viene sentito come fascino, sono i suoi imbarazzi e le sue scappatoie, là dove questo pensatore realista s'è lasciato tentare e corrompere dall'ambizione d'essere il solutore dell'enigma del mondo, sono le sue indimostrate teorie della volontà unica (« la volontà di vivere è presente e intera in ogni essere anche il più piccino, come nella totalità di tutti coloro che furono sono e saranno »), è la negazione dell'individuo (« tutti i leoni sono in fondo un solo leone »), è il sogno del genio (« nella visione estetica l'individuo non è più individuo ma invece puro soggetto della conoscenza, senza volontà, senza dolore, senza tempo »)... Queste e altre simili bizzarrie, questi vizi del filosofo sono sem-

pre le cose per prime accettate e fatte oggetto di fede » (2).

Dal canto suo Kierkegaard non solo ostenta disprezzo per Schopenhauer ma afferma la fatuità di ogni sistema e di ogni scienza oggettiva, in quanto « attività sconveniente per l'uomo » e « ribellione a Dio » (3).

* * *

Se non che l'esistenzialismo contemporaneo, quello sartriano in modo particolare, si presenta come un individualismo esagitato e fanatico, che però si pone unicamente per affermare la vanità dell'individuo, il carattere illusorio del principio di individuazione: « Il vento esistente » scrive Sartre, « veniva a posarsi sull'albero come una grossa mosca, e l'albero rabbrividiva. Ma il brivido non era una qualità nascente, un passaggio dalla potenzialità all'atto; era una cosa; una cosa-brivido scorreva nell'albero, se ne impadroniva, lo scuoteva, e di colpo l'abbandonava, se ne andava più in là a girare su se stessa. Tutto era pieno tutto era in atto, non c'è intervallo, tutto, perfino il più impercettibile sussulto, era fatto con un po' d'esistenza. E tutti questi esistenti che si affacendavano attorno all'albero non venivano da nessun posto e non andavano in nessun posto. Di colpo esistevano, e poi, di colpo non esistevano più: l'esistenza è senza memoria. La esistenza dappertutto, all'infinito, esistenza di troppo, sempre e dappertutto; l'esistenza — che non è mai limitata che dall'esistenza » (4).

Non vi è chi non veda come una tale visione della realtà rinvii ai concetti fondamentali della filosofia schopenhaueriana e da questi al pensiero induista, a quel panteismo che Sartre definisce così bene quando sostiene che « non c'è alcun essere necessario che può spiegare l'esistenza: la contingenza non è una falsa sembianza, un'apparenza che si può dissipare; è l'assoluto e per conseguenza la perfetta gratuità » (5).

In questo senso la *Humani generis* è il solo criterio per la comprensione della filosofia moderna: nel senso che *la storia della filosofia moderna è una storia a ritroso, un riandare al pensiero pre-logico, cioè al panteismo, attraverso una serie di passaggi regressivi.*

1. - *FREUD*

Ora la psicoanalisi è il « medio » tra le ipotesi monistiche e i problemi del soggettivismo, è la scienza dell'io che fonda la filosofia sartriana del non-io.

La psicoanalisi ha una radice positivista: l'idea che i disturbi

nervosi non riferibili a disturbi dell'organismo siano delle nonmalattie, delle pure illusioni. Secondo i predecessori di Freud e di Jung, il nevrotico che non presentava disfunzioni organiche non era un malato ma un soggetto erroneamente convinto di esserlo. La cura di tali nevrosi si riduceva a questo: a persuadere il malato di non essere ammalato mediante la suggestione ipnotica, ad indurre il nevrotico in stato di ipnosi e comandargli di guarire, cioè di abbandonare i comportamenti pseudo - morbosi (6).

Il procedimento ipnotico costituisce l'estremo limite toccato dal positivismo: la riduzione dell'anima all'organismo e la pretesa di valutare come inesistenti le manifestazioni autonome dell'anima.

Va da sé che le manifestazioni morbose dell'anima, trattate alla stregua di inesistenze, si ripresentavano puntualmente non appena cessati gli effetti del comando ipnotico.

Il metodo psicoanalitico nasce appunto dai tentativi compiuti da Freud per ovviare all'inefficacia del metodo positivista, tentativi che approdarono a una scoperta rivoluzionaria per rispetto alle precedenti nozioni di psicologia: il rapporto tra la nevrosi e la memoria latente, cioè le amnesie circa fatti, impressioni e pensieri non spiegati dalla coscienza.

A partire da questa scoperta, propriamente clinica, Freud organizza un sistema che fonde le osservazioni scientifiche da essa derivate e l'ideologia mediante cui Freud ne tentava l'interpretazione.

Il sistema di Freud può essere così schematizzato:

a) i disturbi psichici (e segnatamente l'angoscia) sono in connessione con fatti emotivi antecedentemente vissuti e non spiegati dalla coscienza di veglia: sono i segni dell'amnesia intesa platonicamente, come condizione morbosa della psiche;

b) questi fatti emotivi hanno, a loro volta, radice nella volontà di potenza che è immanente nell'uomo. Questa volontà di potenza (secondo un'opinione che Freud attenuerà progressivamente) ha carattere esclusivamente sessuale, è pura *libido;*

c) la *libido* è praticamente infinita ed è quindi in conflitto con la realtà del mondo, che si costituisce come ostacolo al compiuto sfogo della libido medesima;

d) l'equilibrio tra *libido* e realtà produce l'Io, una sorta di compromesso tra le due istanze o principii: la volontà di potenza

(« Es », principio del piacere) e la realtà (posizione limitativa del mondo);

e) ogni manifestazione dell'io, essendo l'io compromesso e rinuncia dell'Es di fronte alla realtà, è in qualche modo una manifestazione angosciosa, cioè della sofferenza del limite che il mondo naturale costituisce di fronte alla infinita volontà di potenza. Da qui il carattere variamente patologico della vita quotidiana: in quanto esistenti, gli uomini sono nell'angoscia e l'angoscia è la misura della situazione dell'esistenza nella realtà;

f) l'angoscia diviene propriamente patologica quando il compromesso è realizzato in modo incongruo, vale a dire quando la realtà comprime eccessivamente l'Es (fenomeni inibitorii) e quando l'Es pretende di comprimere la realtà oltre il possibile (fenomeni di frustrazione).

g) la cura della malattia angosciosa consiste pertanto nell'educazione al giusto rapporto con la realtà: restituire all'io del nevrotico la memoria dei conflitti passati (secondo la moderna psicologia coscienza è appunto « rievocare il vissuto ») e consentirgli una « liquidazione delle cariche emotive connesse a quei fatti »;

h) tale rapporto Freud lo definisce a partire dall'idea positiva circa la tendenza universale della materia al « riposo » e però come consapevole accettazione della morte, che in ultima analisi viene identificata al principio della realtà. La formula riassuntiva di questa ascesi è data da Freud stesso: « *si vis vitam para mortem* » (7).

* * *

Riguardo alle scoperte freudiane, si è parlato di una seconda rivoluzione copernicana. Ora, se queste scoperte sono distinte dalla trama ideologica che le ordina a sistema, l'espressione non ha senso. Intendiamo dire che il freudismo è rivoluzionario per rispetto al meccanismo della psicologia ottocentesca in quanto rivela la realtà dell'anima, non per rispetto alla psicologia tradizionale, che conosceva, per via razionale, le categorie che Freud fa semplicemente oggetto di esperienza scientifica.

In effetti, depurato dalle divagazioni filosofiche e da quelle proiezioni morbose della soggettività che Jung gli imputava giustamente, il sistema psicoanalitico è riducibile a un nucleo di osservazioni scientifiche e perciò *neutre*, che non implica nulla di nuovo e di ripugnante dinanzi alle nozioni tradizionali della psicologia cristiana.

Non è, ad esempio, una novità di tipo « eretico » l'aver determinato il carattere « infinito » (o indeterminato) *della volontà di potenza, dato che questa scoperta risale a S. Agostino,* che spiegò la colpa di Adamo proprio come un tentativo di fare dell'uomo il principio infinito dell'uomo (8).

Né è cosa nuova l'aver stabilito un rapporto tra libido e « io teoretico », quando tale possibilità era già stata fissata da S. Agostino e S. Tomaso per rapporto all'errore nella formula « *infidelitas, secundum quod est peccatum, oritur ex superbia* » (9). Freud ha generalizzato questo rapporto di derivazione per la sequela del pregiudizio ateista, non lo ha certo « inventato ».

Infine *la tripartizione freudiana dell'anima* — Es - Io - Superio — *è il puro e semplice rovesciamento del concetto agostiniano dell'anima come immagine della Trinità divina*: memoria-Padre, intelletto-Figlio, volontà-Spirito Santo. Per mantenere la tripartizione delle facoltà dell'anima nell'ambito del pregiudizio ateista Freud ha dovuto rovesciarne l'ordine e disintegrarne l'unità fondamentale. E' stato costretto a porre uno schema in cui la volontà, cioè il punto in cui si radica la defettibilità umana, diventa principio, l'intelletto un derivato, la memoria una relazione. E questo non a caso, poiché ogni tentativo di occultare l'immagine divina nell'uomo può compiersi solo mediante il rovesciamento della gerarchia delle facoltà dell'anima umana. A un'antiteologia deve cioè corrispondere un'anti-antropologia, un'immagine falsa dell'uomo. A margine del freudismo è infatti sorto un « credo » blasfemo: lo Spirito genera il Figlio e da essi procede il Padre (10).

* * *

La psicoanalisi è quindi valutabile come un nodo di ambiguità, « disponibile », per così dire, ad ogni tipo di speculazione metafisica.

Da un lato ha l'indiscutibile merito di aver riscoperto la realtà dell'anima e di aver rivelato, con accenti drammatici, la pochezza della natura umana nei confronti dell'infinita volontà umana.

D'altro lato questo richiamo è stato fatto in modo così concitato e confuso, sotto il segno di una così forte dipendenza dall'errore e dalla pura soggettività da costituire la tentazione e, in concreto, il principio di un nuovo e più radicale errore.

Per quel che valgono i paralleli, questo ci sembra sufficientemente indicativo: sul piano della scienza e di fronte alle illusioni positiviste della fine secolo Freud ha giocato la stessa parte

che Kierkegaard giocò contro l'irrazionalismo hegeliano: *la parte di una negazione assoluta, ma interna al « sistema »* (11).

Kierkegaard era tributario della dialettica hegeliana. Ne intuiva la debolezza e la falsità ma non riusciva a formulare la sua grande intuizione se non nel corpo di un « controsistema » denso di ambiguità.

Freud era tributario del pensiero positivista: le sue osservazioni scientifiche lo costringevano a pensare contro le aporie e le brutalità del positivismo, la sua radice positivista lo attraeva entro le ambiguità di un neopositivismo.

Entrambi, poi, tendevano a includere, nell'esposizione del loro pensiero gli elementi traumatici della loro vita personale, cioè ad esporre la filosofia sopra la trama della storia soggettiva.

In conclusione: *Freud e Kierkegaard sono i punti di rottura dell'umanesimo titanico, non il superamento di esso.* Sono una negazione ma, per dirla in termini hegeliani, sono una negazione che include l'affermazione e « promette » la nuova sintesi. Questo non toglie i bagliori di grandezza e di verità che sono nell'opera di Kierkegaard come in quella di Freud e però deve richiamare al fatto che la loro opera — molto più dell'opera di Nietzsche — *costituisce il formite dei più gravi errori moderni, la più forte spinta a quella che possiamo chiamare regressione "induista" del pensiero europeo.*

2. - *JUNG*

Lo sviluppo delle premesse freudiane e kierkegaardiane è infatti una gnosi monista-soggettivista, un progetto di religione che pretende di salvare mediante la semplice conoscenza di sé.

Questa continuazione per regresso è già visibile nell'opera del primo continuatore del freudismo, cioè Carl Gustav Jung.

Contro Freud afferma Jung che « la psicoanalisi ha il torto di non indicare alcuna via che conduca al di là del ciclo inesorabile degli eventi biologici.

Tale disperata situazione porterebbe ad esclamare con Paolo: « miserabile uomo, chi mi libererà da questo corpo di morte? ». Nulla vi è che possa liberarci da questo legame se non quella esigenza vitale che sta agli antipoli: lo spirito » (12).

Lo spirito pone l'esigenza di Dio come « punto » in cui questo corpo non è più un corpo di angoscia e di morte. Dichiara Jung: « tra tutti i miei pazienti non ne ho trovato uno solo il

cui problema non fosse, in ultima analisi, quello di trovare una visione religiosa della vita. E' ragionevole affermare che ognuno di loro si ammalò perché aveva perduto ciò che le religioni vive di ogni età hanno dato ai loro seguaci e che nessuno di loro è veramente guarito se non dopo aver riacquistato questa visione religiosa » (13).

La parabola psicoanalitica sembra, qui, ordinata al campo della più pura religiosità, *quella che afferma che solo Dio salva.* La sua deviazione, il suo precipitare nella gnosi è unicamente dovuto al senso drammatico, propriamente kierkegaardiano, che Jung ha della fede: la fede è il salto mortale della ragione descritto in « Timore e tremore ». La fede è l'assurdo, è il *credo quia absurdum:* Abramo che si rassegna a Dio ignorando l'infinita bontà di Dio. E', paradossalmente, un amor di Dio vissuto senza fede in Dio. In ultima analisi: *è qualcosa di completamente estraneo alla ragione.*

Ora, di fronte a una tale menomazione drammatica della fede, Jung afferma coerentemente la nullità della teodicea in quanto la teodicea « richiede la fede e la fede non si può creare, essa è, nel senso più vero, un dono della Grazia. Noi moderni ci troviamo quindi ad affrontare la necessità di riscoprire la vita dello spirito, e dobbiamo farne nuovamente in noi stessi l'esperienza » (14).

* * *

Il cominciamento dell'opera junghiana è quindi traducibile in tre proposizioni fondamentali: *io non accetto il corpo di morte che Freud mi propone, io non accetto la salvezza divina perché nulla può aiutarmi a credere nell'esistenza di Dio, la salvezza è quindi nel mio spirito in quanto esso pone l'istanza della salvezza.*

I criteri che fondano la psicologia analitica di Jung rispecchiano, fedelmente, la situazione costitutiva di ogni falsa filosofia: *il rifiuto della condizione creaturale e il rifiuto della ragione che ha in sé i criteri necessari a dirimere gli enigmi della condizione creaturale mediante la conoscenza di Dio.*

Il rifiuto della creaturalità è il rifiuto della natura in quanto svanire dinanzi alla sovra-natura. E' il voler essere spirito in opposizione alla natura percepita come « male ».

Il rifiuto della retta ragione è la pretesa di vincere l'angoscia dell'esistenza defettibile mediante l'esistenza medesima, cioè mediante il rifiuto del « più che se stesso » inscritto nella ragione umana e nella legge di natura.

E' quindi la tensione al non-essere, che si produce al limite

di una tale speculazione. Ma la tensione al non-essere è, a sua volta defettibile: *l'anima umana è infatti talmente determinata dall'infinità che la creatura, negata come ordinamento all'infinità trascendente, è subito recuperata come non-creatura, come infinito ordinamento della creatura a se stessa.*

L'errore consiste propriamente nel rifiuto del « più che se stesso » e quindi nel negare l'Essere supremo per l'argomento della defettibilità creaturale. E' il paradosso che induce Adamo alla colpa: posto che l'uomo è defettibile a causa del divieto che lo limita la defettibilità si supera affermando la non-perfezione di Dio, cioè attribuendo una causa imperfetta al divieto: « Dio sa che in qualunque tempo mangerete del frutto si apriranno i vostri occhi e sarete come Dei, conoscitori del bene e del male ». Per questa logica, tendendo la mano al frutto proibito, l'uomo si sente in grado di pareggiare le distanze: *diventare Dio contro il divieto.* Ma poiché la divinizzazione dell'uomo è vista come possibile solo *contro* la legge posta da Dio, diventare Dio non è diventare la perfezione: *è semplicemente diventare imperfetti come il Dio che la suggestione demoniaca propone.*

Ogni pretesa di scoprire la salvezza e la perfezione nell'anima dell'uomo non è che la ripetizione meccanica del paradosso di Adamo, *di quello che potremmo definire pensiero prelogico.*

Carl G. Jung non sfugge a questa regola. Il suo duplice sistema di salvezza, di guarigione mentale e di perfezione spirituale, è infatti una pantomina dell'errore archetipo, una costruzione arbitraria sopra l'idea secondo cui la doppia determinazione dell'uomo (secondo la natura o « madre » e secondo lo spirito o « padre ») riflette, perfettamente, l'ambiguità dell'essere totale.

Nella concezione junghiana (come del resto in quella dell'esistenzialismo contemporaneo) l'infinito è perfetto nella sua perfetta ambiguità: l'uomo è quindi perfetto nella ripetizione cosciente della dialettica infinita, cioè quando riesce a realizzare la « *coincidentia oppositorum* », un volontario « *girar su se stessi* » che mette in moto e unifica tutti i lati della personalità.

Questo « moto circolare » è l'*opus* della psicologia junghiana, la ripetizione in forme demitizzate e però adatte alla mentalità moderna, dell'*opus* della gnosi alchemica: il *corpus subtile* generato dalla massa confusa. La redenzione dell'uomo mediante lo spirito, il « sale alchemico » dell'uomo, come afferma chiaramente Jung: « l'*opus* cristiano era un operare del bisogno di redenzione in onore del dio redentore, l'*opus* alchimistico era lo affaticarsi dell'uomo redentore attorno alla divina anima del mondo dormiente nella materia e in attesa di redenzione » (15).

In altri termini: l'io è un microcosmo radicato nell'indistruttibile macrocosmo e, come tale, *contenente gli elementi necessari alla salvezza. E la salvezza consiste unicamente nel possesso di questa idea, nel sapere che la conoscenza dell'io è l'immediato passaggio dall'esistenza alienata all'esistenza autentica,* dal dominio angoscioso del mondo sull'io al pacifico dominio dell'io sul mondo.

La conoscenza gnostica dell'io come parte di una totalità infinita consente di superare il dramma della morte e quindi di vivere l'angustia dell'esistenza limitata come realizzazione della possibilità permanente e immutabile di cui il corpo non è che l'espressione transitoria.

Niente si crea e niente si distrugge: è la formula vittoriosa sulla morte. La Jacobi, interprete autorizzata del pensiero junghiano, afferma testualmente: « la morte non è meno importante della nascita ed è, come questa, inseparabile dalla vita. La natura stessa, se ben la comprendiamo, ci prende qui nelle sue braccia protettrici. Quanto più invecchiamo tanto più si svela il mondo esteriore, che perde tono, colore e fascino e tanto più intensamente ci richiama e ci occupa il mondo interiore. L'uomo che invecchia tende a ritornare in quello stato psichico collettivo da cui emerse a gran fatica da bambino. Così si chiude il ciclo della vita umana e principio e fine coincidono, come esprime da tempi immemorabili il simbolo dell'Ouroburo, il serpe che si morde la coda. Lo spirito infatti non è mai legato unicamente alla coscienza come l'intelletto ma contiene, conforma e domina tutte le profondità dell'inconscio, della natura primigenia » (16).

Così, quello che in Freud era un disperato monismo di morte, è trasformato da Jung in un monismo di vita eterna, in un vero e proprio panteismo.

* * *

Per avvalorare il suo sistema Jung usa un procedimento che, attraverso la filosofia di Schopenhauer, riporta tutto il pensiero contemporaneo nell'ambito del pensiero magico, cioè dello induismo.

Scrive Jung: « la coscienza moderna, contrariamente a quella del secolo XIX, ha volto le sue intime e più profonde speranze verso l'anima, e ciò non nel senso delle molte tradizioni confessionali ma nel senso della gnosi. Il fatto che tutti questi movimenti assumano un tono scientifico non va considerato come qualcosa di ridicolo ma come un segno positivo che essi

intendono fare opera scientifica, cioè conoscitiva, in stretta opposizione all'assenza delle religioni occidentali e della fede. La coscienza moderna rifiuta la fede nei postulati dogmatici ma li accetta nella misura in cui il loro contenuto conoscitivo si accorda con i fenomeni sperimentati nei piani più profondi della psiche. Essa vuol conoscere, cioè sperimentare da se stessa» (17).

Secondo Jung questo fenomeno è determinato dalla riemersione dello spirito, che pone la propria istanza in stretta opposizione all'eccessiva dilatazione dell'intelletto. Il meccanismo che regola le fasi di una tale riemersione Jung pretende dedurlo da una psicoanalisi in grande, dalla psicoanalisi della umanità intesa come « grande unica anima » soggetta alle medesime regole che governano l'esistenza delle anime individuali, cioè la legge dell'unificazione degli opposti: « in certo modo noi siamo parti di una grande anima unitaria o, per esprimerci con Swedenborg, di un unico uomo immenso. E se quanto di oscuro è in me suscita poi la chiarezza soccorritrice, altrettanto avviene nella vita dei popoli » (18).

Ora, secondo Jung, la legge della compensazione spiegherebbe la curiosa coincidenza di due avvenimenti di polarità contraria: l'incoronazione della rea ragione in Notre Dame e la diffusione delle *Upanishad* in Europa (19).

Questa simultaneità non sarebbe un caso, una « fantasia della storia », ma un fenomeno interpretabile scientificamente: « ogni qualvolta una porzione della coscienza viene ad essere svalutata e per conseguenza eliminata nel sub-cosciente, avviene una compensazione. Ciò corrisponde alla legge della conservazione della energia, perché i processi psichici sono essi pure processi energetici. Nessun valore spirituale può sparire senza essere sostituito da uno equivalente. Tale è la regola euristica fondamentale della pratica psicoterapica quotidiana: essa non è mai venuta meno » (20).

Da qui l'impressionante conclusione: « la forza che agiva nella massa oscura anonima che, distruggitrice, si riversò in Notre Dame, trascinava con sè anche l'individuo e toccò pure Anquetil du Perron, in cui provocò una risposta che divenne storica. Da lui discendono Schopenhauer e Nietzsche e da lui l'influenza dell'oriente, influenza di cui non si può ancora conoscere la portata » (21).

Va da sè che il tentativo, peraltro legittimo e incontestato, di radicare il filone dell'irrazionalismo e della psicoanalisi nel ceppo della tradizione indù implica automaticamente questo: che Jung, come a suo tempo Hegel, si colloca nel punto più avanzato di « una sensata catena di episodi in quel dramma che co-

minciò nella grigia preistoria e si estende attraverso i secoli nel lontanissimo avvenire. Questo dramma è un'*aurora consurgens*, è il dramma dell'umanità che diventa cosciente » (22).

* * *

L'estremo limite della discesa junghiana verso le categorie del pensiero magico è la formale impugnazione della bontà divina, la famosa « Risposta a Giobbe », conclusione necessaria di un'opera ordinata alla pseudoteologia.

Dio non trascende il creato: *Dio è il creato nella sua perenne dialettica.* In ultima analisi il pensiero di Jung si riduce a questo sofisma: l'uomo non ha un giudice buono che lo trascenda, *l'uomo non può essere innocentato altro che dal rifiuto dell'idea di Dio come pura bontà:* « la supposizione ingenua che il creatore del mondo sia un essere buono e cosciente deve essere considerata come un pregiudizio disastroso che è stato la fonte delle aberrazioni più incredibili della logica » (23).

La vera teologia è l'antropologia, la gnosi che salva rivelando che l'uomo non commette colpa che non sia, in radice, colpa dell'essere totale.

Siamo quindi di fronte a quella tendenza ad abolire l'etica e la « serietà » che costituisce l'obiettivo ultimo della psicoanalisi esistenzialista: *il panteismo come strumento per la pacificazione dell'uomo, la totalità come pacificazione dell'inquietudine dell'individuo.* Entro uno schema, cioè, che ripete la gnosi perenne: Caino e Abele, i due fratelli che vivono in ogni uomo, i due archetipi del mondo, l'intelletto e lo spirito, possono far pace e così togliere l'angoscia.

Essi sono infatti il cattivo e il buono solo per riferimento alla supposizione di un Dio perfettamente buono. Tolta questa supposizione e conosciuto il mistero secondo cui « Dio » è una totalità che in sé contiene la « coppia » dei fratelli discordi, la anima umana non è più divisa, non è più malata.

La soluzione finale proposta da Jung è perciò quell'umanesimo « protervo e blasfemo » la cui proprietà esclusiva Jung attribuisce ingiustamente a Nietzsche, l'umanesimo delirante che afferma: « ogni antitesi emana da Dio e questa è la ragione per cui l'uomo deve assolutamente assumersene il peso e quando l'ha fatto Dio, con le sue antinomie si è impadronito di lui, vale a dire si è incarnato. L'uomo viene saturato dal conflitto divino. Noi colleghiamo giustamente l'idea della sofferenza con uno stato nel quale i contrari cozzano dolorosamente uno contro l'altro e non abbiamo il coraggio di indicare una tale esperienza

come uno stato di redenzione. Tuttavia non si può negare che il grande simbolo della fede cristiana, la Croce sulla quale è sospesa la figura dolorante del Salvatore, sia stata imposta insistentemente da quasi duemila anni alla vita dei cristiani... Non si potrebbe rappresentare meglio l'antiteticità del simbolo centrale del Cristianesimo. Sarebbe difficile da comprendere in qual modo questa conseguenza inevitabile della psicologia cristiana possa significare la salvazione, se non fosse proprio la presa di coscienza dell'antitesi a portare con sè, per quanto questa conoscenza possa esser dolorosa, la percezione immediata della redenzione. Nel conflitto più estremo e più minaccioso il cristiano fa l'esperienza della redenzione verso il divino nella stessa misura in cui non cede ma anzi prende su di sè il fardello che rappresenta essere un eletto. Così, e soltanto in questo modo si realizza in lui *l'imago Dei*, l'incarnazione di Dio » (24).

3. - *GUENON*

Nel 1928, lo stesso anno in cui C. Jung elaborava la sua tesi sull'origine inconscia della gnosi moderna, usciva a Parigi « Il Re del Mondo », singolare opera di un tradizionalista gnostico, Réné Guénon, il quale era giunto, in maniera del tutto indipendente, alle medesime conclusioni di Jung: la sapienza capace di liberare l'uomo occidentale dall'angoscia della condizione alienata, dall'oscuro regno della materia e della quantità, è la dottrina tradizionale, la gnosi dei primordi conservata dall'induismo.

La « via » guénoniana è la via delle dottrine orientali circa l'essere. Oltre questa via non esiste possibilità di salvezza. Guénon afferma decisamente che la civiltà occidentale è in crisi perché la fede e la ragione la hanno separata dalla sapienza dei primordi, la quale vive ormai solo nei « centri » spirituali dell'oriente: « allo stato presente del mondo noi abbiamo, da un lato, tutte le civiltà che conservano ancora l'impronta dello spirito tradizionale, e tali sono le civiltà orientali, e, dall'altro, una civiltà propriamente antitradizionale, che è la civiltà occidentale moderna » (25).

L'occidente, sostiene Guénon, non possiede un sapere salvifico in quanto conosce la metafisica per il «medio» deformante della religione exoterica: « mentre il punto di vista metafisico è puramente intellettuale il punto di vista religioso implica la presenza del sentimento, che impedisce alla dottrina di conservare la libertà che è propria alla speculazione » (26).

La « cultura » orientale è invece indenne dalla contaminazione sentimentale perché propriamente a-religiosa, vale a dire fondata sulla pura intellettualità, su quella funzione misterica che Guénon definisce mediante il simbolo yogico del « terzo occhio » (27).

Per questo Guénon afferma che la via della salvezza è la via dell'oriente: perché la cultura orientale è depositaria della dottrina che contiene i criteri indispensabili al superamento dell'alienazione religiosa.

Sotto questo profilo la coincidenza delle vedute di Guénon e delle vedute di Jung è impressionante: è la posizione del problema dell'uomo moderno come problema di *guarire* dal sentimento religioso e dalla dipendenza dalla ragione, dalla fede e dalla ragione come veli posti sulla gnosi suprema dell'oriente.

L'opera di Guénon ha tuttavia un rigore e una forza che non sono rintracciabili nell'opera di Jung, che si svolge al limite dell'equivoco. Jung, infatti, attinge la gnosi per realizzare il superamento dello « *impasse* » feudiano: la comprende come metodo terapeutico ma tenta di ributtarla come sistema di idee, forse per l'incapacità di sopportarne interamente la responsabilità. Le dichiarazioni formali mediante cui Jung ricusa la qualifica di pensatore non si contano e, a parer nostro, vanno considerate come sintomo della simpatia-antipatia che esiste tra Jung e le idee che Jung raccoglie nelle tradizioni orientali. In definitiva: la tendenza junghiana a giustificare la gnosi in funzione puramente medica, umanitaria, significa che Jung, nonostante tutto, conserva un minimo di razionalità o, se si vuole, di modernità, una resistenza, cioè, che gli impedisce di diventare un puro « iniziato ».

Guénon è del tutto estraneo al mondo di queste reticenze e di questi pudori. Egli infatti attinge alla gnosi per la via più diretta, la « via iniziatica », ciò che toglie automaticamente ogni relazione con l'ordine dei problemi che attenuano e adombrano il discorso gnostico di Jung.

Guénon ha una biografia pregnostica irrilevante: la nascita medio-borghese, una moderata educazione cattolica, il compimento di studi classici durante i quali figurò come un normale primo della classe. Si va appena oltre le soglie dell'adolescenza, ché all'età di diciotto anni Guénon è già stabilmente inserito nell'ambiente dell'occultismo.

La vera maturazione intellettuale di Guéron avviene in questi circoli, attraverso la ricerca convulsa e disordinata della somma verità, cioè attraverso il continuo passaggio da una setta esoterica all'altra, da una delusione all'altra: dalla scuola supe-

riore di studi ermetici del famoso Papus al gruppo cabbalistico « Mission des juifs », da una « Massoneria di rito antico e primordiale Memphis e Misraim » a una « Chiesa gnostica » che, nel giro di pochi mesi, lo investì addirittura della carica vescovile (28).

Il numero di queste esperienze persuase Guénon circa la nulla serietà dei circoli occultisti e lo spinse in un altero isolamento, in una solitudine intellettuale che maturò il suo pensiero come protesta globale contro la realtà, contro tutto il mondo: quello della materia, quello della fede, della ragione, della scienza e quello dello spiritualismo.

Questa posizione di assoluta e sdegnosa « rottura », per molti aspetti simile a quella di un Nietzsche, relegò ogni manifestazione del pensiero guénoniano nel ghetto delle riviste semiclandestine e delle case editrici da sottobosco, un ghetto da cui Guénon uscì soltanto negli ultimi anni, quando l'editore Gallimard scoprì la sua opera.

E' nel primo numero di una fra queste riviste « minori », « Gnose », uscita a Parigi nel novembre del 1909, quando Guénon aveva ventidue anni, che egli pubblica un articolo, « Le démiurge», in cui la gnosi è presentata nella sua pura forma intellettuale.

Nell'articolo in questione si afferma infatti che la gnosi, al di là degli abusi pseudoscientifici e delle messe-in-scena occultiste, contiene il nucleo essenziale di un pensiero che, per non essere riducibile ai moduli del devozionalismo, è in sé salvifico.

Guénon offre qui il criterio fondamentale per separare il nucleo kerigmatico della gnosi dalle sovra-strutture simboliche, dai nomi fantastici delle sette, dai camuffamenti grotteschi.

Ora il « kerigma » gnostico è l'idea di un essere oltre l'essere, di un universo (il pleroma valentiniano) oltre l'universo della materia. La conoscenza di questo essere è possibile solo mediante la conoscenza dell'universo inscritto nella anima umana: « è in noi stessi » afferma recisamente Guénon « e soltanto in noi stessi che potremo trovare i principii della salvezza, mai negli oggetti esteriori » (29).

* * *

La gnosi guénoniana ha quindi la struttura di un umanesimo assoluto, fondato sulla concezione dell'essere come « prigione ».

Guénon, infatti, nega che l'essere sia, in qualche punto, infinito: « l'essere non è il più universale fra i principii perché

l'essere, nonostante costituisca la prima determinazione possibile è pur sempre una determinazione e ogni determinazione è un limite » (30).

Ciò significa che *la liberazione é al di là dell'essere.* Con perfetta coerenza Guénon dichiara che, al di fuori dell'essere, c'è « *tutto il resto* », vale a dire *l'universo delle possibilità non determinate.* L'essere stesso è incluso in tale universo: « infatti l'essere, in quanto principio della determinazione, non può appartenere alla sfera dell'essere determinato ed è perciò necessariamente indeterminato » (31).

Tutto ciò che non rientra nell'essere determinato (o « manifesto ») Guénon lo definisce non-essere, essere occulto, superiore all'essere in quanto il suo contenuto è al di là dell'essere e del non-essere, è « la possibilità universale ».

Ora la possibilità universale è il principio assoluto ed è, simultaneamente, la totalità: « è un principio che contiene spirito e materia, determinazione e non determinazione, non come opposti ma come complementari, per mezzo di una polarizzazione che non separa l'unità del principio comune » (32).

E' la categoria del non-dualismo, di un'ontologia capace di risolvere la dialettica materia-spirito, finito-infinito (33).

Il primo grado della conoscenza proposta da Guénon è, pertanto, *la negazione dell'essere supremo,* la risoluzione della trascendenza di Dio sull'universo nella « principiale unità ».

Come già era accaduto a Jung, e come poi accadrà all'esistenzialismo ateo di Sartre, il concetto di Dio come essere supremo è avvertito qui come idea inconciliabile per riguardo a un progetto di salvazione. L'idea della trascendenza divina implica infatti l'idea della defettibilità umana e però toglie il fondamento pre-razionale del « progetto » umanistico: il concetto di uomo assoluto.

Per dissipare l'idea della trascendenza divina Guénon adopera lo stesso argomento di Jung: la definizione di Dio come essere supremo trascina necessariamente a una visione dualistica e perciò angosciosa della vita e del mondo.

L'argomento è svolto con un rigore propriamente assurdo: « la tendenza a concepire Dio come un essere più o meno simile agli esseri particolari deve avere per corollario la tendenza ad attribuirgli un ruolo semplicemente demiurgico, un'azione sopra una materia supposta a lui esteriore, secondo l'azione che è propria agli esseri. Date queste premesse era necessario, per salvaguardare la unità e l'infinità di Dio, affermare esplicitamente che Dio ha creato il mondo dal nulla, vale a dire da un nulla

che gli era estraneo. Ora la semplice supposizione di qualcosa di estraneo a Dio ha per effetto di limitarlo e di costruire così le fondamenta di un dualismo radicale e drammatico » (34).

* * *

Nella sua opera fondamentale sulla dottrina segreta, « La grande Triade », Guenon precisa ulteriormente il senso del « non-dualismo »: « Dio e la Natura, considerati come correlativi o complementari... appaiono rispetitvamente come il principio attivo e il principio passivo della manifestazione, o come l'atto e la potenza. Per segnare questo carattere rispettivamente attivo e passivo, si usano anche in un modo equivalente le espressioni di « natura naturans » e « natura naturata », nelle quali il termine Natura, invece di non applicarsi che al principio passivo, designa ugualmente in modo simmetrico i due principii immediati del divenire. Il termine natura in latino, come pure il suo equivalente greco *phisis,* contiene essenzialmente l'idea di divenire: la natura manifestata è ciò che diviene, i principii di cui si tratta qui sono ciò che fa divenire » (35).

E' il mondo degli Eleati che, in ultima analisi, Guénon oppone al mondo moderno (36).

Se non che si tratta di un'opposizione che il mondo moderno, nelle sue avanguardie, rifiuta come tale (37).

* * *

Secondo Guénon *questa verità primordiale esiste all'interno di tutte le religioni. Il vero compito degli intellettuali è pertanto quello di educare il mistero vivente sotto i simboli popolari delle religioni exoteriche e imperfette:* « la vera gnosi deve costituirsi sopra la tradizione ortodossa contenuta nei libri sacri di tutti i popoli. Questa tradizione è ovunque identica a se stessa, malgrado le diverse forme che riveste per adattarsi ai diversi popoli e alle diverse epoche » (38).

E' superfluo sottolineare che un tale « tradizionalismo », in quanto posizione della gnosi come teologia delle teologie, costituisce la più sottile insidia lanciata contro il Cristianesimo, la tentazione di un « sincretismo » (o « sintetismo » come Guénon preferisce dire) giudicante il Cristianesimo *alla stregua di forma storica assunta da una verità che trascende il Cristianesimo insieme con tutte le altre religioni popolari* (39).

Sotto questo profilo « Il Re del Mondo » è l'opera più impressionante di Guénon, il libro che costituisce un vero e proprio confine tra il demoniaco e la cultura atea.

« Il Re del Mondo » tratta infatti l'argomento del sovrano della « somma verità », del capo della gerarchia iniziatica, « colui che domina nel punto immobile che tutte le tradizioni sono concordi nel designare simbolicamente come il polo, poiché è intorno ad esso che si effettua la rotazione del mondo, rappresentato generalmente dallo swastika » (40).

Il re del mondo. Guénon smentisce formalmente che il re del mondo sia il « principe di questo mondo »: « alcuni spiriti timorosi » scrive « la cui comprensione è stranamente limitata da idee preconcette, sono stati spaventati dalla designazione di re del mondo, che essi hanno immediatamente ravvicinato a quella di *princeps huius mundi* di cui è quistione nell'Evangelo. Naturalmente tale assimilazione è assolutamente erronea e sprovvista di fondamento » (41).

Tale smentita è però argomentata in modo non convincente. Intanto non è convincente all'interno dello schema gnostico che è proprio del guénonismo.

La dottrina gnostica segue infatti due direttrici: *la svalutazione del demiurgo e l'esaltazione delirante del principio maligno*, il quale, pur abitando sulla terra, sarebbe superiore al demiurgo in quanto dotato di una natura « pneumatica » laddove il demiurgo avrebbe solo una natura psichica.

Questo risulta con estrema chiarezza nell'opera di S. Ireneo, dove la gnosi è obiettivamente spiegata come *ontologia alla rovescia* e però come ontologia adeguata al movimento titanico dello spirito umano: *la perfezione è più conveniente allo spirito di rivolta che allo spirito della regalità*, più conveniente al Cosmocrator che a Dio (42).

Ora è su opinioni di questo genere che Guénon cerca di fondare la sua smentita o, più esattamente, il suo tentativo di *dialettizzare l'obiezione cristiana contro l'idolatria demoniaca.*

Si tratta delle « teorie della Cabbala ebraica concernenti gli intermediari celesti, la Shekinah e il Metatron » (43).

Shekinah (letteral.: tabernacolo) significa qui presenza reale della divinità pleromatica, presenza che agisce nel senso di un ritorno di tutte le cose allo stato ineffabile primordiale: « è la sintesi delle Sephiroth. Ora nell'albero sefirotico la colonna di destra è il lato della misericordia, quella di sinistra è il lato del rigore: dobbiamo dunque ritrovare questi due aspetti anche nella Shekinah e possiamo osservare immediatamente che, sotto un certo punto di vista, almeno, il rigore si identifica con la giustizia e la misericordia con la pace. Se l'uomo pecca e si allon-

tana dalla Shekinah cade sotto il potere delle potenze (sarim) che dipendono dal rigore, ma al contrario, se l'uomo si approssima alla Shekinah, egli si libera e la Shekinah è la mano destra di Dio » (44).

Il senso oscuro di questa dottrina comincia a delinearsi a partire dalla definizione guénoniana di Metatron, inteso come « paraedro » della Shekinah: « il termine Metatron comporta tutte le accezioni di guardiano, signore, inviato, mediatore. Esso è l'autore delle teofanie nel mondo sensibile, è l'angelo della faccia ed è anche il Principe del Mondo. Metatron è il polo celeste e questo ha un suo riflesso in quello col quale è in relazione diretta seguendo l'asse del mondo. Il suo nome è Mikael; il Gran Prete che è olocausto e oblazione dinanzi a Dio » (45).

Ora Mikael, nello schema guénoniano, non rappresenta che un aspetto del Metatron: in opposizione alla sua faccia luminosa vi è una faccia oscura, Samael, la emanazione del demiurgo.

Secondo Guénon « è soltanto quest'ultimo aspetto che, in un senso inferiore è il genio di questo mondo, il *princeps huius mundi* di cui parla l'Evangelo. I suoi rapporti col Metatron, di cui è come l'ombra, giustificano l'impiego di una stessa designazione in un doppio senso, nel medesimo tempo fanno comprendere perché il numero apocalittico 666, il numero della bestia, è anche un numero solare. Dal punto di vista cabbalistico qui si tratta ancora delle due facce opposte del Metatron e la confusione tra l'aspetto luminoso e l'aspetto tenebroso costituisce propriamente il satanismo ed è precisamente questa la confusione commessa da coloro che credono di scoprire un significato infernale nella designazione di re del mondo » (46).

* * *

Martin Buber, nei saggi sullo chassadismo aveva sottolineato che il nome esoterico-cabbalistico della divinità è « nulla » ed aveva indicato nella conoscenza di questo « nulla » il fondamento di una « sophia » esplicitamente satanica.

In Guénon la parola segreta dell'esoterismo cabbalistico diventa sistema intellettuale, paideia nichilista.

Non è perciò da stupire se i primi spazi culturali « bonificati » dal messaggio guénoniano sono quelli del puro decadentismo, della corruzione e della tristezza. I primi grandi convertiti al guénonismo sono uomini come Tristan Tzara, Bréton, Gide, Evola, Drieu de La Rochelle, Ionesco. Figure che rappresentano la religione dell'assurdo, della gratuità, della dissipazione, del niente, figure che hanno giocato una parte decisiva nella forma-

zione dell'ambiente dei *tricheurs,* dei *provos* e dei « vagabondi del Dharma ».

Guénon invocava sull'occidente la forza necessaria a superare le strettoie del devozionalismo e dell'attivismo in uno slancio intellettuale verso la perenne saggezza dell'India. Ora questa saggezza circola tra noi ed ha la forma del nichilismo più abbietto, quello che al culmine del delirio e dell'oscenità ripete la *ultima parola* di Ingmar Bergman: « Nulla. No. Nulla ». Quello che esiste unicamente come volontà di distruggere ogni residuo della persona umana.

Una profonda relazione tra squallore e gnosi esiste da sempre. Nei tempi moderni esiste da quando Leopardi ha fondato la sua poetica sopra lo schema gnostico del suo famoso « Frammento apocrifo di Stratone da Lampasco ».

Ma in Leopardi sopravvive un minimo d'amore per l'essere e di rispetto per la vita e quindi un barlume di bellezza e di bontà infinita. Il decadentismo contemporaneo ha cancellato questo barlume, ha realizzato la infinita possibilità della gnosi: l'inferno terrestre della tristezza, l'incubo rasserenante della religione LDS (47).

* * *

Non intendiamo con questo commettere la sciocchezza di giudicare Guénon e quanti con lui hanno contribuito alla grande ripresa gnostica, alla stregua di dannati e di anti-cristi.

Una tale accusa sarebbe, oltre tutto, umanamente ingiusta verso una vita come quella di Guénon profondamente segnata dalla contraddizione, dal dolore e dalla solitudine, cioé da prove la cui fecondità solo Dio può misurare nel cuore dell'uomo.

Al limite non vogliamo neppur negare la possibilità, a noi incomprensibile, che la via guénoniana conduca al vero Dio. La paideia nichilista ha infatti questo di peculiare: che considera Dio alla stregua di un ostacolo, di un'illusione da affrontare e da superare. Di fronte al delirio nichilista Dio è uno spirito ostile. Ma Dio è amore; un amore capace dell'estrema ironia, capace di vincere l'orgoglio di chi affronta l'amore come si affronta un nemico mortale.

Può quindi darsi che anche la forsennata violenza della gnosi conduca al mistero dell'amore che patisce violenza e che però ama infinitamente la violenza stessa della cecità umana.

E' però fuori dubbio che l'opera guénoniana è un'opera in sé allucinata e allucinante, e per rispetto alle suggestioni che

essa contiene e per rispetto all'esplicitazione del rapporto col demoniaco.

Per questo Guénon è l'ultimo anello della catena moderna, la prima esistenza moderna che rende perfettamente visibile lo abisso che separa razionalismo e ragione. E' l'estremo confine dell'avventura razionalista: la ragione inchiodata alla croce del furbo. Da questa assurda croce, dal polo del re del mondo la passione gnostica di Guénon getta una luce sinistra su tutta la cultura d'avanguardia, sul nulla del suo orgoglio e sull'orgoglio che è volere disperatamente il suo nulla.

---

1) Humani generis, par. II. Il ripudio delle essenze immutabili, cui allude Pio XII, è probabilmente quello sartriano: « il fenomeno può essere studiato e descritto in quanto tale, essendo assolutamente indicativo di se stesso. Ciò che è lo è in modo assoluto, perché si rivela come è... Dietro l'atto non c'è potenza, non c'è exis, né virtualità. Tutto è in atto... Per questo, infine, noi possiamo rifiutare il dualismo dell'apparenza e dell'essenza. L'apparenza non nasconde l'essenza, la rivela: è l'essenza. L'essenza d'un esistente non è più una virtualità infusa nel vuoto di questo esistente, è la legge manifesta che presiede la successione delle sue apparizioni, è la ragione della serie ». Cfr.: J.P. Sartre, « L'essere e il nulla », Milano 1965, pag. 10. Ed. « Il Saggiatore ».

2) F. Nietzsche, « La gaia scienza », par. 99 Ediz. ital. delle opere di Nietzsche, Firenze 1955, pag. 209. Ed. Casini.

3) S. A. Kierkegaard, « Diario », ed. it. La Morcelliana, Brescia 1952. Vol. I, pag. 303: « l'obiczione totale contro le scienze naturali si può esprimere in questa formula molto semplice: non si può pensare che ad un uomo, il quale abbia riflettuto su di se stesso come spirito possa venire in mente di scegliere le scienze naturali come compito della sua aspirazione ». Cfr. anche op. cit. vol. III, pag. 27: « il Cristianesimo insegna che c'è lotta tra Dio e l'uomo. La scienza naturale è la scienza più presuntuosa di tutte e, badate bene, lo è proprio come ribellione a Dio, tracotante per i suoi esperimenti ai quali la natura obbedisce e fiera dei suoi calcoli previsioni ecc. Così essa vuol liquidare Dio completamente come una super-fluità sostituendoLo con le leggi naturali ».

4) J. P. Sartre « La nausea », ed. it. Milano 1965, pag. 189, Ed. Mondadori.

5) Op. cit., pag. 187.

6) C. L. Musatti: « Freud », Torino 1959, pag. 5 e segg., Ed. Boringhieri. Cfr. anche: S. Freud: « La mia vita e la psicoanalisi », Milano 1961.

7) S. Freud: « Il nostro modo di considerare la morte », cfr. l'antologia freudiana a cura di C. L. Musatti, pag. 230-241, Torino 1959, Ed. Boringhieri. Cfr. anche: Herbert Marcuse, « Eros e civiltà », Torino 1964, Ed. Einaudi.

8) De Civitate Dei, XIV, 13.

9) Summa theol. S.S., Qu. X, a. 1.

10) J. Evola: Maschere e volto dello spiritualismo moderno - La psicoanalisi, Bari 1935, Ed. Laterza.

11) Questa tesi è posta da K. Lowith, cfr. « Da Hegel a Nietzsche », Torino 1964, pag. 244 e segg., Ed. Einaudi.

12) C. G. Jung: « Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna », Torino 1959, pag. 58, Ed. Einaudi.

13) C. Jung: « Psicoanalisi e alchimia », pag. 186, Ed. Astrolabio, Roma 1955.

14) C. Jung: « Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna », op. cit. p. 59-60.

15) C. Jung: « Psicoanalisi e alchimia », op. cit. pag. 367.

16) Jolande Jacobi: « La psicologia di C. G. Jung », Ed. Boringhieri, Torino 1965, pag. 179. Il libro ha una prefazione di C. Jung.

17) C. G. Jung: « Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna », op. cit. pag. 289.

18) Ibid.

19) Ibid., pag. 290: « precisamente nella stessa epoca in cui fu incoronata la dea ragione un francese, Anquetil du Perron, si trovava in India, da dove riportò, al principio del secolo XIX, una traduzione dell'Oupnek'hat, collezione di cinquanta Upanishad che permisero all'occidente, per la prima volta, di penetrare lo spirito misterioso dell'oriente ».

20) Ibid.

21) Ibid.

22) Ibid.

23) C. G. Jung, « Risposta a Giobbe », ed. it.: « Il Saggiatore », Milano 1965, p. 133. In questa opera Jung afferma anche che « bisogna essere proprio ciechi per non vedere la cruda luce ce si proietta sul carattere divino e che smentisce tutte le chiacchere di amore e di *summum bonum* » (pag. 116 op. cit.). E, nel quadro di un'interpretazione coerentemente cabbalistica del Libro di Giobbe: « Satana al quale più tardi e non a torto venne imposto il nome di Lucifero, sapeva come impiegare l'onniscienza meglio e più spesso di Yahwéh suo padre » (pag. 71 op. cit.). L'intera risposta a Giobbe è, del resto, costruita a partire da concetti formalmente gnostici quali « scissione metafisica », « decoroso pleromatico », ecc., concetti che Jung organizza in una dialettica quaternaria che vuol essere un compimento della dialettica trinitaria di Hegel.

24) C. G. Jung, « Risposta a Giobbe », op. cit. pag. 94.

25) René Guénon, « La crisi del mondo moderno », Roma Ed. Dell'Ascia, 1953, p. 40.

26) R. Guénon, « Introduction général à l'étude des doctrines hindoues », Ed. Vega, Parigi 1931, pag. 69.

27) Cfr. R. Guénon, « Tantrismo e magia » e « Kundalini-Yoga », in rivista di studi tradizionali, n. 20-21, luglio-dicembre 1966, pag. 129: « la vista del terzo occhio, mediante la quale l'essere è affrancato dalla condizione temporale è intimamente legata alla funzione profetica, a questo allude il termine sanscrito rishi che significa propriamente *che vede* ».

28) Circa i dati biografici di Guénon cfr.: Paul Sérant, « René Guénon », Parigi 1953, ed. La Colombe, pag. 1-26.

29) R. Guénon, « Introduction général à l'étude des docxtrines hindoues », op. cit., pag. 31.

30) Ibidem, pag. 71.

31) Ibidem, pag. 156.

32) Ibidem, pag. 178.

33) Ibidem, pag. 196.

34) R. Guénon, « Les états multiples de l'être », Ed. Vega, Parigi 1932, pag. 44.

35) R. Guénon, « La grande triade », Atanor, Roma 1951, pag. 123.

36) R. Guénon, « La crisi del mondo moderno », op. cit. pag. 59. Cfr. anche « La grande triade », op. cit. pag. 114.

37) Al riguardo cfr. la conclusione dell'opera sartriana « L'essere e il nulla », op. cit. pag. 747 e segg.

38) Citato da Paul Sërant, op. cit. pag. 11.

39) R. Guénon, « La crisi del mondo moderno », op. cit. pag. 137 e segg.. Circa la funzione eversiva del pensiero gnostico è, oggi più che mai, illuminante la profetica enciclica di Pio XII, la « Humani generis », dove (par. 21) è descritta la tendenza sincretista che è tipica del guénonismo.

40) R. Guénon, « Il Re del mondo », Atanor, Roma 1952, pag. 20.

41) Ibidem, pag. 21.

42) S. Ireneo, Contra haereses, par. 25-26:
Scrive S. Ireneo: « demiurgunt dicunt a semetipso quidem putasse in totum fabri-

casse mundum; fecisset autem eum Achamoth. Coelum enim fecisse nescientem coelum et hominem plasmasse ignorantem hominem, terram autem ostendisse non scientem terram, et in omnibus sic dicunt ignorasse eum figuras eorum quae faciebat, et ipsam matrem, semetipsum autem putasse omnia esse. Causam autem ei fuisse matrem eius talis opinationis dicunt, quae sic voluerit producere eum: caput quidem et initium suae substantiae, Dominum autem universae operationis. Quoniam quidem materialem substantiam ex tribus passionibus constare dicunt, timore, et tristitia et aporia; de timore quidam, et de conversione animalia subsistentiam accepisse; de conversione quidem demiurgum volunt genesin habuisse; de timore autem reliquam omnem animalem substantiam mutorum animalium et hominum. Et propter hoc superiorem eum existentem praescire quae sunt spiritalia et se putasse solum Deum, et per prophetas dixisse: Ego Deus, et praeter me nemo. De tristitia autem spiritalia malitiae docent facta: unde et diabolum genesin habuisse (quem et Cosmocratorem vocant) et daemonia, et omnem spiritalem malitiae substantiam. Sed demiurgum quidem psychicum filium matris suae dicunt, Cosmocratorem vero creaturam demiurgi: et cosmocratorem quidem intelligere ea quae sunt supra eum, quoniam sit spiritalis malitia; demiurgum vero ignorare, cum sit animalis. Habitare matrem quidem ipsorum in eo qui sit coelestis locus, hoc est in medietate. Demiurgum vero in eo qui sit in coelo locus, hoc est hebdomade, cosmocratorem vero in eo qui sit, secundum nos, mundo ».

43) R. Guénon, « Il Re del mondo », op. cit. pag. 23.

44) Ibidem, pag. 25.

45) Ibidem, pag. 26.

46) Ibidem, pag. 28.

47) Recentemente una équipe di medici tedeschi, riprodotta in laboratorio la pozione magica in uso presso la setta iniziatica degli adamiti, cui apparteneva H. Bosch, ne ha fatto uso, col risultato di esperimentare che una tale droga suscita immagini e visioni sorprendentemente simili a quelle che sono oggetto della pittura di Bosch. Quanto allo LDS è noto che esso produce un incubo estatico in cui « vita e morte appariscono come realtà identiche ». Ora è a esperienze di tal genere che occorre rifarsi per comprendere quella che Guénon chiama intuizione pura, super-ragione, « terzo occhio ». Il famoso romanzo di Drieu, « Fuoco fatuo » non è che un tentativo di drammatizzazione del rapporto droga-iniziazione.

DISCUSSIONI

"Le paysan de la Garonne„

di CLAUDIO SERVADIO

Maritain ha voluto dare a questo suo « ultimo libro » (p. 110) il significato di un « testamento » (p. 363): un documento che intende riassumere tutta una vita nella prossimità del suo punto estremo (1). E' un libro, più di altri, polemico, come il titolo stesso rivela (2), ma un libro, bisogna subito dire, dove non ci pare che il pensiero di Maritain sia mutato. Mutata, anche rispetto ad altre sue prese di posizione, è la situazione ecclesiastica, e Maritain ne è perfettamente cosciente: « Noi siamo definitivamente usciti dall'età sacrale e dall'età barocca; dopo sedici secoli che sarebbe vergognoso calunniare o pretendere di ripudiare, ma che sono decisamente finiti di morire e i cui gravi errori non erano contestabili, un'età nuova comincia... Ecco compiuto il grande rovesciamento per cui non sono più le cose umane che si incaricano di difendere le cose divine, ma le cose divine che si offrono di difendere le cose umane » (pp. 13-14) (3). Di questa nuova età, che Maritain esultando saluta (4), il Concilio Vaticano II è la tappa iniziale (cfr. pp. 79, 83-84).

Dunque il vecchio evo è chiuso, è finita quella vecchia « cristianità », per usare un termine caro a Maritain, contro cui egli si è battuto fino a dover soffrire l'incomprensione ecclesiastica (cfr. p. 238). « Le *sottises* del passato, soprattutto di quello recente » (p. 235), consistevano nell'integrismo, una « miseria nefasta dello spirito » (ibid.), che « ha infierito tra noi durante il secolo scorso e le prime decadi di questo » (p. 237). L'integrismo era originato da una forma più o meno larvata di manicheismo pratico, da una sfiducia nella natura umana, che portava ad un sovrapposizione indebita della fede alla ragione, della Chiesa allo Stato, dello spirito alla carne, e che portava a garantire l'ordine sociale con i metodi della forza (cfr. pp. 74-78).

L'integrismo, proprio perché nasceva da un disprezzo della natura umana, si risolveva in una eccessiva fiducia in quei mezzi umani, quelli materiali, meno rispettosi di ciò che l'uomo è, della sua libertà (cfr. p. 237).

Ma l'« aggiornamento » rischia di risolversi in un altro e peggiore equivoco (cfr. pp. 84, 93): alle vecchie « *sottises* » se ne sostituiscono altre (cfr. pp. 79,235), tali da poter portare addirittura all'eresia e allo scisma: è un'eresia in qualche modo in atto, condotta soprattutto da professori di

teologia (cfr. p. 26), che si ammanta dunque del nome di Cristo per negare il Cristo (cfr. p. 23): è un neo-modernismo ben più grave del modernismo di qualche decennio fa (cfr. pp. 16, 19, 100), è « un'apostasia immanente » (p. 16), un ripetersi dell'errore gnostico (cfr. pp. 173, 177, 182, 185). Qui s'accende lo sdegno di Maritain; per questo il libro è polemico. L'errore dei moderni gnostici consiste per Maritain nell'opposto dell'integrismo: si nega nuovamente la distinzione tra spirituale e temporale (cfr. p. 89), ma non più in nome di un male inteso primato dello spirituale, bensì di un erroneo primato del temporale: si tratta di una completa temporalizzazione del cristianesimo (p. 88), in cui il regno di Dio non ha altra realtà se non il mondo: « non c'è regno di Dio distinto dal mondo, e... il mondo riassorbe in sè questo regno: allora è il mondo il regno di Dio... Non c'è nessun bisogno di essere salvati dall'alto, nè assunti e infine trasfigurati in un altro mondo, un mondo divino. Dio, il Cristo, la Chiesa, i Sacramenti, sono immanenti al mondo » (p. 94). Ciò significa « mettersi in ginocchio..., con Hegel e i suoi, davanti a questo mondo illusorio; ad esso la nostra fede, la nostra speranza e il nostro amore! siamo più cristiani che mai, dal momento che Cristo è in esso e Cristo gli è consostanziale » (pp. 93-94).

Al cristianesimo, è vero, si dà pur sempre un primato, ma un primato nel senso di porlo come l'ala marciante dell'umanesimo, il momento cosciente del progredire del mondo verso i suoi fini. E Maritain vede la potenzialità eretica di una posizione come questa (anche se non riesce a darne, per la verità, un quadro concettualmente rigoroso), eretica perché potenzialmente comporta una nuova religione, il cui primato per rispetto al mondo, è stabilito a prezzo di una sua riduzione ad esso (5).

I neo-gnostici dunque, sembra dire Maritain, tendono a qualificare come esclusivamente storica l'opera del Cristo, a porla, in altri termini, come anticristica.

Maritain si distingue perciò nettamente dai « progressisti »: e questo libro lo rivela in modo clamoroso. In termini di situazione ecclesiastica quest'opera è dunque illuminante, anche se equivoca, perché potrebbe far pensare, non tanto a una conversione di Maritain alle vecchie posizioni ecclesiastiche (il che palesemente non è, per il perdurare della critica alla « vecchia cristianità »), quanto alla sua identificazione semplice con l'ortodossia. Come tale, del resto, Maritain, parrebbe atteggiarsi, cosciente di come occorra sfuggire ai partiti, di destra o di sinistra, in cui anche la vita ecclesiastica pare precipitata (cfr. pp. 40-44) (6). Qui sta, crediamo, l'equivoco, perché Maritain non è al di fuori dei partiti ecclesiastici, e questo libro serve chiaramente anche come vessillo, come punto di richiamo per una fazione. Se è possibile usare i termini della storia moderna, diremo che Maritain è un « girondino »: per questo il suo fronte di battaglia si è spostato, da coloro che sono ormai i « battuti dell' '89 » (rimasti solo un punto di riferimento storico se non addirittura il termine inconscio di una possibile alleanza di fatto), ai « giacobini », che vorrebbero radicalizzare la "rivoluzione" su posizioni estreme. Ha un senso questa descrizione di Maritain? Vediamo se essa ha fondamento nel suo pensiero come anche qui viene espresso.

Il tema ricorrente del libro è il rapporto tra la Chiesa e il mondo: all'interno di questo rapporto è considerata anche « la missione temporale

del cristiano » (cfr. pp. 12, 64 sgg., 107 sgg, 290 sgg). « C'è una missione temporale del cristiano nei confronti del mondo e del progresso umano » (p. 64) e consiste « nell'essere pronto a donare la propria vita per far passare nel mondo qualcosa (del) Vangelo » (p. 65). E' il mondo stesso, del resto, « che domanda, proprio per il temporale e per il progresso della civiltà temporale, la stimolazione e la sopraelevazione che il Cristianesimo apporta alle attività della natura nel loro ordine proprio » (p. 69). Non si tratta di « trasformare spiritualmente il mondo con il Vangelo, in vista del fine ultimo che è la Parusia », ma di « trasformare temporalmente il mondo in vista di un fine che... è il bene del mondo stesso » (p. 290); anche questa trasformazione ha un senso perché « la storia temporale tende a un fine, dal momento che essa comporta un progresso », anche se « il fine cui tende la storia temporale non può essere il fine ultimo » (p. 294). Ora la missione del cristianesimo nella « storia temporale », la sua collaborazione al consorzio civile, sta nel far sì che il Vangelo s'irradi in esso, che « lo Spirito di Cristo e del suo Regno vivifichi in qualche modo le cose stesse della terra. Un'opera come questa ha bisogno di essere vivificata, perché senza il conforto della grazia di Cristo la nostra natura è troppo debole per riuscirvi. La giustizia è inumana senza l'amore » (p. 297).

La difficoltà di questa missione, avverte Maritain, sta nel fatto che non tutti gli uomini sono cristiani, e dunque disposti ad accettare che la vita civile si costituisca come un'espansione del Vangelo. Per questo Maritain aveva osservato in un altro passo che « gli uomini devono cooperare realmente in vista di certi obiettivi che riguardano il bene comune del genere umano », ma lo possono « a condizione che si stabilisca tra loro, a dispetto delle loro irriducibili divisioni sul piano delle convinzioni speculative, un accordo di pensiero su dei principi comuni » (p. 107). Nel perseguire le finalità proprie degli Stati («la pace da assicurare tra le nazioni», p. 107), gli uomini devono dunque fondare la loro collaborazione non sull'ordine speculativo ma sull'ordine pratico: pur non rinunciando « ai loro imprescrittibili diritti dell'ordine speculativo » (p. 108), essi non possono dedurre un'azione politica semplicemente da quelli, devono cercarla in « principi pratici » che possono essere comuni con altri, e che rendano possibile « un accordo e una cooperazione pratiche, autentiche ed efficaci » (.p 107). Per « principi pratici » s'intende la legge naturale? Non parrebbe. Ad ogni modo questa considerazione è solo previa, è in qualche modo superata da un'altra, che veramente importa, quando si considera la vera natura della collaborazione tra gli uomini in ordine al fine temporale del mondo, del loro rapporto non in quanto espresso dalla Chiesa ma dallo Stato, dal temporale per dirla con Maritain — e qui Maritain vede « una delle caratteristiche della nuova età, (p. 108): « Cristiani e non-cristiani ora non li considero più semplicemente *come uomini,* ma *come membri del Cristo* », esplicitamente se sono cristiani, implicitamente se sono non-cristiani ma hanno la grazia di Cristo, potenzialmente se sono non-cristiani e non hanno la grazia di Cristo (pp. 108-109). Ma se è così, « non è più in ragione di uno scopo pratico comune e di una azione da realizzare in comune che gli uomini si devono accordare su dei principi pratici comuni », bensì in ragione « dell'appartenenza al Corpo mistico attraverso la grazia » (pp. 109-110). Dunque la stessa missione temporale del cristiano, il suo stesso appartenere ad una società civile per il progresso civile del mondo, il fine stesso « temporale »

di questa società ha un senso in ragione dell'appartenenza al Corpo mistico, cioè alla Chiesa e alla grazia. Per questo Maritain può affermare che la missione del cristiano nella società civile consiste nel far passare il Vangelo nel mondo; per questo nella nuova età sono le cose divine a difendere le cose umane.

Ora la figliolanza divina, che il Cristo ha guadagnato all'uomo e che lo Spirito realizza nei cuori, non abolisce l'ordine della creazione, e non toglie quindi la legge che lo esprime. Con Cristo si ha il principio di attuazione della natura, e perciò la piena espressione della legge: la promulgazione della legge evangelica con il discorso della montagna avviene come una reintegrazione della legge: « Non sono venuto ad abolire, ma a completare » (Matt. 5, 17). Ma resta la natura il principio di ordine dell'agire umano, secondo la legge che le è propria. Così nel cristianesimo la più alta mistica, il compimento della grazia nell'unione a Dio, ha corrispondenza con l'assoluto rispetto e il pieno compimento della legge.

Per il cristiano la natura ordinata è data misticamente come « sovrap più », e proprio per questo è compresa nel suo significato: un ordine al Cristo. Ma da questo non viene l'abolizione della legge, viene l'obbligo di strettamente osservarla, e viene la possibilità di compierla. La legge naturale si pone così come il termine medio tra la Chiesa e l'ordine temporale. E perché al cristiano « resta » questo obbligo creaturale che egli partecipa alla società civile e al progresso civile della storia senza perciò rinunciare alla sua dignità di cristiano, e senza scindersi in doveri l'uno all'altro opposti. I tempi non sono finiti: la storia significa il tempo di prova durante il quale l'annuncio del Cristo risorto arriva a tutti gli uomini, ed è accettato o re spinto; e significa che solo al momento della seconda venuta di Cristo, la natura umana come tale (non più solo nelle singole persone) conosce il ritorno al Padre. Fino a quel momento l'ordine di natura è l'ordine stesso dell'uomo, ed è necessario distinguere tra ordine di natura e ordine di gra zia. La verità è unica, ma in due ambiti diversi, di cui uno è ordinato all'al tro. La storia è il compiersi di questo ordinamento.

Maritain sembra invece ritenere che sì, secondo la formula tomista « la grazia perfeziona la natura », « ma questo praticamente significa che l grazia perfeziona la natura, andando oltre essa, e la trasforma... facendol perdere quello che, nel suo ordine proprio, e non senza ragione, la natur ha di più caro » (pp. 347-348). Quanto poteva essere oscuro nella posizion di Maritain, comincia a essere chiaro: il suo *soprannaturalismo* (7). I vero che in lui c'è una continua difesa della natura, contro il manicheism pratico della « vecchia cristianità », ma questa difesa è senza fondament perché non considera la legge naturale in cui la natura è costituita. Quest misconoscimento genera, nel pensiero di Maritain, una continua possibili di equivoco, quando non confusione od errore. Nel passo ora citato, afferma che la natura, per compiersi nella grazia, deve rinunciare a c che « ha di più caro »: qualcosa dunque nella natura impedirebbe il divin e non sarebbe qualcosa di marginale ma di centrale per la natura stess In realtà Maritain non distingue fino in fondo tra i concetti di natura e mondo, oscilla continuamente entro quella che lui stesso indica come u « ambivalenza » (p. 49), del mondo in senso mistico e in senso ontosofi (cfr. pp. 49-70), del mondo inteso sia come natura e creazione, sia con peccato e regno demoniaco; come non distingue fino in fondo i concetti

natura e di persona. E' per questo che arriva a comporre la sua ambivalenza nella distinzione tra « sapere speculativo e sapere pratico » (p. 71), per cui il teologo dichiara che « la grazia perfeziona la natura e non la distrugge » (e dunque la natura è buona), mentre « il santo dichiara che la grazia ci domanda di far morire la natura in se stessa » (p. 71). Il problema, posto in questi termini, non esce dall'equivoco e può generare solo falsi drammi. La natura ha sì qualcosa « di più caro », ed è di conseguire il proprio fine compiendo la propria legge. La grazia non perfeziona la natura facendole perdere la legge che la ordina, ma nel senso di darle la possibilità di compiersi. Chi vuole stare nella natura, senza peccato, non deve « far morire la natura », deve morire come persona: è la persona che deve odiare se stessa, il proprio « spirito », per ricevere lo Spirito divino.

Questa ambiguità di Maritain è dovuta ad una non chiara distinzione delle missioni che si attribuiscono alla Trinità: l'opera creatrice del Padre, quella redentrice del Figlio (che è venuto a vincere il peccato e non a togliere la natura), quella santificatrice dello Spirito (che la persona deve accettare partendo dalla rinuncia al proprio spirito, a se stessa, non alla natura umana). Non vi è dunque alcuna contraddizione tra legge di natura e legge evangelica, tra l'opera del Padre e la missione del Figlio, che lo Spirito compie nella persona; come non vi è identità. E perciò, fino agli ultimi tempi, ogni rapporto civile ha come riferimento proprio, come sua forma costitutiva non la legge evangelica ma quella naturale. L'avere voluto assumere il concetto di natura senza quello di legge, porta Maritain a un falso concetto di natura: poiché il male morale esiste, solo nella grazia la natura sussiste, e dunque l'ordine di natura ha fondamento in quello di grazia. La natura, affermata con la ragione, va poi misticamente negata; l'ordine civile stesso sussiste se in esso, per merito dei cristiani, passa qualcosa dell'ordine di grazia. Poiché si nega la legge naturale, e si identifica potenzialmente lo stato umano a quello mistico, si nega dunque potenzialmente l'opera dello Spirito Santo.

Questa fondamentale componente soprannaturalistica ha dunque origine in una convinzione « spirituale » di Maritain. E non sorprende allora un altro passo dove Maritain, servendosi delle parole della moglie Raissa, sembra intendere la vita mistica, che comporta « l'odio di sé », sì come fatto divino, dove tuttavia divino sembra identificarsi con inumano: « Ciò che Cristo chiede ai suoi discepoli è assolutamente inumano, è divino. Non vi sono dubbi, chi vuole essere discepolo di Cristo, deve odiare la sua stessa vita. L'immagine del Cristo crocifisso è per il discepolo. Ma questo si richiede solamente ai discepoli. Nei confronti della comunità degli uomini il cristianesimo è umano, nel senso che li prende nella loro debolezza e incostanza, e anche nella loro natura attaccata ai beni della natura... Essi non sentiranno mai una chiamata così severa come quella che riferisce S. Luca » (p. 369) (8). Questa distinzione riguarda i cristiani stessi, ed è « qualche cosa », dice Maritain, che « sembra terribilmente misterioso, ma la cui funzione è di primaria importanza nell'economia generale del cristianesimo »: è « la distinzione che bisogna riconoscere, nei membri del Popolo di Dio, tra i discepoli e la grande massa » (p. 368). Ci sono dunque cristiani straordinari e cristiani comuni (« *ordinaires* » è il termine che anche a Maritain viene sulla penna, sia pure per rifiutarlo: p. 368). Ai primi « è richiesto tutto », agli altri « è richiesto solamente di credere, amare e sperare anche dopo i peggiori traviamenti » (p. 369) (9).

Se comprendiamo questo incredibile testo, la contemplazione, su cui Maritain anche qui tanto insiste, non è il puro amore, che a tutti è possibile e a tutti richiesto, che s'inizia dal riconoscimento della condizione creaturale e si compie nel fiducioso abbandono allo Spirito e realizza tutto l'uomo perché è un'azione divina che opera così in lui. Qui infatti, nonostante si citi spesso S. Teresa del Bambino Gesù, l'azione divina pare doversi accompagnare a uno sforzo solo umano, a una fatica tanto « severa » da sembrare « inumana »; qui l'unione a Dio, la grazia è un fatto divino, ma anche inumano, perché chiede all'uomo di andare contro la propria natura. Ciò che è più naturale deve essere inumanamente immolato al divino. L'equivoco fondamentale di questa posizione è dunque un'errata concezione del rapporto uomo-Dio nel Cristo. Ne deriva, come s'è visto, una sostanziale negazione della legge naturale nel regime cristico. Per questo, a fondamento del rapporto con i non-cristiani e a fondamento della società civile, si pone la legge evangelica medesima (10). Nonostante l'esaltazione dell'amore e la difesa della natura, che Maritain compie e su cui non si può non concordare, non si trova poi in lui il principio per mettere in rapporto queste realtà e questi concetti, principio che sta appunto nella legge di natura.

Maritain avverte tuttavia di non poter affidare il compito di vivificare il mondo alla Chiesa medesima, come istituto, perché ciò significherebbe ricadere nell'antico integrismo, lo affida dunque ai cristiani, ai singoli cristiani sotto la loro responsabilità. I cristiani « integristi » sì, la Chiesa no. E strumenti dei cristiani sono la filosofia cristiana e la politica cristiana, strumenti appunto « integristi », perché quella filosofia fonda la ragione sulla fede e non viceversa, e quella politica fonda la società sullo stato di grazia e non sulla legge naturale.

E' questo l'aspetto contraddittorio della posizione maritainiana. Da una parte si difende la dottrina della Chiesa, la filosofia perenne, si afferma la Chiesa come divina e come vera storia in quanto verità e santità assolute, e la storia in quanto sia evangelizzata. Ma si vuole evitare che il rapporto tra Chiesa e storia, tra Chiesa e ordine civile sia falsificante: una pura riduzione del temporale allo stato di grazia, un'indebita riduzione di Cesare a Dio; e si tende così ad affermare, nell'illusione di superare l'integrismo, la semplice esclusione della Chiesa dal temporale. Mentre la natura della Chiesa è tale che la porta ad annunciare la verità secondo la legge del Vangelo e secondo la legge di natura, negli ambiti che ad esse sono propri: annuncio che non può essere delegato. Maritain ha ragione quando rifiuta la neo-gnosi come un integrismo rovesciato, ma rimane integrista quando tende, dopo avere escluso che la Chiesa si occupi del temporale, a costituire la società civile secondo il Vangelo. Non si tratta certo del vecchio integrismo, che potremmo definire materialistico, ma di una più sottile forma di integrismo che definiremmo spiritualistico (non è questo in definitiva il suo « umanesimo integrale »?). Questo aspetto spiritualistico si coglie quando Maritain insiste nell'escludere la Chiesa da ogni disciplina nel campo civile, e nel qualificare come solo spirituale e interiore la sua opera, nel parlare di testimonianza del cristiano tanto più profonda e vera quanto più contemplativa e nascosta: quasi che il regno di cui Cristo è re non fosse anche su questa terra, quasi che Cristo non fosse, per l'Incarnazione e la Redenzione, re della natura.

L'avere misconosciuto la legge di natura come forma costitutiva dell

società civile degli uomini e quindi come ciò che è ordinato al compimento nello stato di grazia, costituisce dunque il punto limite della posizione di Maritain. Il suo dogmatismo sovrannaturalistico si risolve necessariamente in termini naturalistici. Così quel dogmatismo, che lo pone continuamente contro la cultura moderna, gli fa poi assumere di fatto le formule tipiche di quella cultura: quella che di fatto, sul piano politico, è espressa classicamente dal partito liberale. Basti leggere le caratteristiche della nuova età quali Maritain vede realizzate nella Chiesa dal Concilio: « Si esulta nel pensare che la giusta idea di libertà... è ormai riconosciuta... e così anche la giusta idea della persona umana, e della sua dignità e dei suoi diritti. Si esulta nel pensare che è stata ora proclamata la libertà religiosa » (pp. 10, 11); « si esulta nel pensare che la Chiesa, che come tale non si occupa che dello spirituale o delle cose *quae sunt Dei*, afferma e benedice la missione temporale del cristiano. Si esulta nel pensare che la Chiesa ha ora messo decisamente in luce la condizione dei suoi membri laici..., in quanto membri del Corpo mistico sono anch'essi chiamati alla perfezione della carità e alla saggezza dello Spirito Santo e alle fatiche con cui si fa l'espansione del regno di Dio, e d'altra parte, come membri della città terrestre, è proprio di loro, che lavorano direttamente, sotto la loro responsabilità e secondo loro proprie iniziative al bene e al progresso dell'ordine temporale, di fare normalmente passare in questo lavoro quanto può passarvi dello spirito del Vangelo » (p. 12). Il Maritain « soprannaturalistico » e dunque « coerentemente » un « girondino ». La posizione pratica che egli rende evidente in questo suo *Paysan de la Garonne* — per tornare al problema posto all'inizio —, esprime perfettamente il suo pensiero.

* * *

A questo punto tuttavia rimane da chiarire un concetto, quello di integrismo. E prima di questo — se già non fosse stato chiaro — dare atto a Maritain dell'autenticità del suo sentimento spirituale, che sta nel desiderio di una vita cristiana più vera, in cui anche la natura sia santificata, di una vita ecclesiastica rivolta non tanto all'esteriorità ma all'interiorità, di una vita civile che si attui nel nome e nel segno di Cristo. Se questi desideri non fossero in lui, non si potrebbe capire la sua vita nè il richiamo che la sua parola ha esercitato e può anche oggi esercitare: Maritain, si sa, è stato al centro di una generazione di cattolici, ha suscitato e ispirato movimenti culturali e formazioni politiche, è stato anche occasione — così pare — a conversioni e ritorni alla fede; e Maritain pare cosciente di avere una funzione da svolgere, di essere investito di un messaggio (basti leggere il *Diario di Raissa*). Nonostante tutto, quel desiderio si è tuttavia rivelato impotente a generare nello spirito: il messaggio infatti, la parola che lo rendeva manifesto, non ha saputo assumere che la forma equivoca di un particolarismo culturale, e non poteva perciò che generare confusione ed equivoco. Ora l'equivoco appare in termini chiari, per la prima volta, e non casualmente, in occasione della condanna dell'*Action française* (1926-27).

Maritain è un convertito, lo ricorda lui stesso più volte: la fede gli cambiò vita, lo « rivoltò come un guanto » (11), perché si trattò per lui di lasciare il pensiero moderno ritenuto ormai semplicemente eretico. La « violenza » della conversione lo portò a riguadagnare poi l'interesse filosofico e solo più tardi, a conquistare quello civile (12); e proprio la sua condizione

di convertito, con lo slancio generoso verso la verità e la sua difesa, lo portarono sul piano filosofico al tomismo (fino a rifiutare di riconoscersi persino nel neo-tomismo) e sul piano civile, vicino al maurassismo: cioè a posizione nettamente contrastanti per rispetto alla cultura moderna. La crisi e la condanna dell'*Action française* costrinsero Maritain, ormai giunto alla sua piena maturità, a un chiarimento fondamentale. Da ora in poi, è l'ecclesiologia al centro della sua problematica.

Ma che significato aveva Maurras per Maritain? Egli non nasconde il suo stupore di dover constatare in Maurras « una strana impotenza a comprendere che la natura è ferita, a vedere il grande mistero dell'introduzione della morte attraverso il peccato, ad attendere una redenzione »; ma continua subito: « tra questa disposizione d'animo e le sue teorie politiche c'è un rapporto solo contingente » (13). E così « ciò che ci rattrista in Maurras... non deve impedirci di riconoscere ciò che di vero Maurras dice, ciò che in lui si continua del pensiero di un Joseph de Maistre o di un Bossuet » (14). Ciò che lo colpisce in Maurras è innanzitutto la difesa della tradizione, come l'elogio nel Cardinal Mercier del restauratore del tomismo e dunque dello aristotelismo, contro la cultura moderna, contro l' « invasione delle idee germaniche », del kantismo, dell'hegelismo: « esiste un germanesimo inumano che continua ad agitare il mondo: non lo si vincerà se non ricominciando a civilizzare la nostra Europa con l'insegnamento di Aristotele e di san Tommaso » (15). E' su questa dichiarazione di Maurras che Maritain è d'accordo.

E non a caso si fa il nome di Bossuet. Ciò che in Maurras si continua è la tradizione di un certo cristianesimo francese in cui il fatto religioso viene considerato come incorporato con l'essere sociale, come intimamente legato a un popolo e a una nazione, tanto da essere garantito e difeso dai mezzi del potere pubblico. Questa tradizione è il gallicanesimo. L'unità di trono e di altare è predicata da Bossuet, per cui i re di Francia sono profetizzati nella Scrittura, ed è teorizzata da Maurras — che era ateo — in chiave laicista e positivista: la religione cristiana s'incarna con la nazione in forma quasi pagana, ed è dunque innanzitutto la religione di una società. Maritain è condotto ad accogliere queste posizioni proprio dal tradizionalismo, dall'antimodernismo derivato dalla « violenza » della sua conversione: e ciò cerca di difendere in *Une opinion sur Charles Maurras.*

Ma la condanna della Chiesa e forse il suo attaccamento a san Tommaso (per cui il cristianesimo è la religione della persona, non di una società) portano da *Une opinion* del 1926 a *Primauté du spirituel* che è del 1927, cioè al rifuito del gallicanesimo. Maritain ha il merito di avere combattuto d'ora in poi contro i residui del gallicanesimo nella chiesa di Francia, ma non è riuscito a liberarsi della prospettiva storica di questo errore. Ciò che il gallicanesimo, da Bossuet — o da Filippo il Bello — a Maurras significava (e che la Chiesa ha di volta in volta esplicitamente condannato) diventava per Maritain l'integrismo; l'errore non era più identificato in una particolare posizione religiosa e in una particolare cultura, ma nella religione cristiana medesima come fino allora si era incarnata: la cristianità « sacrale » del Medioevo e quella « barocca » della Controriforma. *Primauté du spirituel* segna questo passaggio. La critica al gallicanesimo viene camuffata con la critica alla dottrina cattolica del dovere della società terrena di riconoscere il regno di Cristo, la verità con l'errore: per questo si parla

di integrismo e non più di gallicanesimo; e per integrismo pare si debba intendere non solo l'uso della forza nelle questioni di religione ma il far valere la legge naturale, secondo la dottrina cattolica, nell'ordine civile.

Si capisce così come Maritain arrivi poco dopo al suo volume filosofico di maggiore impegno: *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, che è del 1932, tende a giustificare questa dislocazione della verità per settori (in questa chiave è da intendere anche il suo tomismo, recepito spesso secondo l'interpretazione di Giovanni di san Tommaso). La critica al gallicanesimo lo portava dunque a una distinzione tra natura e grazia, tra vita civile e Chiesa, tra libertà e Stato, cioè a distinzioni che sono proprie del cattolicesimo. Ma Maritain non coglieva, proprio perché addossava l'errore a tutta la storia cristiana precedente, il rapporto tra le realtà e i concetti che aveva distinto. Dietro il gallicanesimo (e l'errore che la fede sia perseguibile con mezzi materiali e sia imponibile con il pubblico potere), Maritain colpiva con il concetto d'integrismo il principio cristano stesso della natura ordinata alla fede, e quindi il concetto dell'onore e del servizio che la natura deve alla fede come a una realtà di ordine superiore. Le sue distinzioni non erano sufficientemente radicali, e la soluzione portava dunque con sè un grande equivoco, che riguardava l'integrità medesima del cattolicesimo. Ma Maritain non poteva non avvedersi di questo rischio: insistere su quella accentuazione filosofica significava accedere a quelle posizioni semplicemente laiciste e anticristiane, proprie della cultura moderna che aveva rifiutato. All'unità e integrità lo portavano con forza la sua fede, la sua conversione, i desideri più veri — come si diceva — della sua vita.

Ma l'equivoca distinzione genera così una falsa unità. Questa viene infatti predicata nell'invocazione di una nuova età in cui « la cristianità spirituale discende nel temporale, si realizza in cristianità politica » (16): l'integrismo è dunque la chiave del millenarismo di Maritain (e questo era già successo ai margini e in contrapposizione all'errore gallicano: basti ricordare Lamennais e il Sillon). La sua grande « invenzione », in *Primauté du spirituel*, è il *millenarismo:* « sembra che noi entriamo in un'epoca in cui, essendo cadute tutte le speranze fondate sul razionalismo e sull'ottimismo umanitario, i grandi problemi spirituali, la guerra tra gli angeli, domineranno di nuovo la storia »; e infatti « tutte le sue (della Chiesa) aspirazioni sembrano attualmente tese verso una restaurazione spirituale della cristianità... Gesù Cristo pone il suo calice attraverso il mondo, dilata le frontiere della sua Chiesa, aumenta in lei dappertutto il lavoro e il desiderio, di preparare da lontano il ritorno dell'Oriente cristiano all'unità e anche la fine delle scissioni fratricide causate dalla Riforma, o d'implorare il Cielo a far cadere il velo dagli occhi della razza primogenita, o di magnificare lo sforzo secolare delle missioni e di chiamare solennemente le nazioni dell'Asia a far parte della pienezza del sacerdozio e del governo delle chiese » (17). In ciò consiste la necessaria « affermazione di unità » (18). Ma questa nuova, età di cui s'intravede l'inizio, è ancora lontana dalla realizzazione: questa età in cui la grazia è presente nella natura e vi è compiuta, in cui la natura ha in sè naturalisticamente la grazia così che l'uomo per natura è già nella grazia, questa età deve essere desiderata; e il cristiano fin d'ora, nel governo delle cose terrene, deve sì, anche se quasi a malincuore, perché quell'età non è ancora instaurata, non rinunciare « a reclamare dai propri governanti tutta la fermezza di azione e di preparazione richiesta per la salva-

guardia del territorio nazionale », e ciò secondo i principi della legge naturale; ma « non sarebbe cristiano se questo fine prossimo non fosse legato a uno più lontano o più alto » (19). Ma se la legge naturale non pare, nell'epoca attuale, essere sufficiente criterio del comportamento civile del cristiano, *lo sarà nella nuova età:* allora infatti questa legge sarà più che se stessa, perché in essa sarà del tutto scesa la legge evangelica, la cristianità spirituale sarà discesa nel temporale. Maritain si avvia così ad un nuovo incontro con l'abiurata cultura moderna, con l'umanesimo in particolare. *L'umanesimo attribuisce alla natura ciò che è della fede e della grazia: la libertà, l'eguaglianza, la spiritualità. Solo che ciò che la cultura moderna dà come reale e presente, Maritain dà come millennio: è questo il suo « umanesimo integrale ».* Non c'è più la natura ordinata alla grazia, c'è una nuova identità, che costituisce il medesimo errore del pensiero moderno anche se in un apparente rovesciamento dei termini.

* * *

In realtà Maritain, che si atteggia in *Paysan de la Garonne* a campione dell'ortodossia contro il naturalismo anticristico della neo-gnosi, rappresenta così il punto di passaggio tra il vecchio integrismo e il nuovo errore. L'errore del gallicanesimo come di ogni altra forma analoga — che possiamo anche chiamare integrismo materialistico —, consisteva, nel momento stesso in cui si affermava la legge naturale, nel ritenere che essa potesse compiersi senza la rinuncia a se stessi, senza l'abbandono al divino; in altri termini nel ritenere in qualche modo che la legge, insita sì nella natura, potesse con questa identificarsi, mentre proprio in quanto ne è la legge, trascende la natura, postula la trascendenza: il suo acquisto, per il cristiano, non avviene dunque con mezzi naturali, ma solo attraverso la Croce, e si ottiene come un « sovrappiù ». L'errore dell'integrismo spiritualistico maritainiano sta semplicemente nel *negare la legge di natura,* e quindi nel predicare, almeno potenzialmente, *una riduzione della verità a storicità* come necessaria alla manifestazione della verità stessa (è questo il senso ultimo delle « cristianità » maritainiane). Ma questa riduzione in Maritain è ambigua, in quanto, concettualmente essenziale al suo pensiero, è poi in modo contradditorio respinta con un concetto di Chiesa come pura entità spirituale. E' questa ambiguità (il punto più palesemente debole del suo pensiero), che appare interamente risolta nel neo-modernismo, dove si arriva a una forma più coerente di storicismo: il vuoto lasciato dal girondinismo maritainiano è colmato da una dottrina di tipo « giacobino ».

Maritain cioè può coerentemente rifiutare la gnosi moderna, non riconoscersi in essa, perché non c'è mai in lui il concetto della realtà come male. *Ma con lui si apre, nel cristianesimo moderno, la possibilità della gnosi, perché si apre la possibilità di una considerazione razionale sulla grazia, di un razionalismo cristiano, dal momento che l'ipotesi millenarista propone un'età in cui, unita grazia e natura, invasa la natura dalla grazia, la ragione stessa come ragione può comprendere la fede, può coincidere con la grazia.* E' su questa identità che s'apre la gnosi moderna. Maritain ha avuto il grande merito di combattere i resti del gallicanesimo nella chiesa di Francia e ha ora il merito di denunciare l'errore gnostico, che dalla chiesa di Francia — come egli afferma — proviene, ma questi meriti si perdono nell'equi

voco che Maritain ha provocato. L'opera di Maritain così non rappresenta quel puro e vero servizio alla chiesa di Roma, una e santa, cattolica ed apostolica, verso cui va il suo autentico sentimento religioso. Il suo contributo più alto e fecondo alla Chiesa, Maritain lo potrebbe dare solo con una autocritica più profonda di quella presente in *Primauté du spirituel.*

Allora potrebbero essere inverati i suoi desideri, e con i suoi quelli di coloro che hanno ascoltato la sua voce: il desiderio di una nuova età non sarà più una proiezione millenaristica in cui grazia e natura coincidono, ma sarà l'età di una Chiesa rinnovata e più santa, dove la persona umana, per virtù di Spirito Santo, « odia se stessa » per lasciar posto alla persona del Verbo incarnato, e dove la natura può dunque manifestarsi pienamente, nei cristiani, secondo la sua legge; un'età in cui la grazia, accolta in perfetta umiltà, genera la natura restaurata da Cristo. Questo è anche il mistero della « reintegrazione » di Israele, cui Maritain si richiama. Ma tra la parola di Maritain e questo desiderio, che è anche suo — anche se possono essere usate le stesse espressioni affrontate le stesse realtà —, c'è di mezzo l'affinità e l'abisso che esiste tra lo spirito umano e lo Spirito divino.

---

1) « Questo libro poco convenzionale (o questa specie di testamento) scritto in fretta alla sera della mia vita, è interamente dedicato, nel mio pensiero, a colei (la moglie Raissa) che ha istruito delle cose di Dio la mia cattiva testa di filosofo ».

2) « Un paysan du Danube (on de la Garonne) est... un homme qui met les pieds dans le plat, on qui *appelle les choses* par leur nom » (p. 7).

3) Cfr. anche p. 99 e altrove.

4) Il suo bilancio del Concilio, con cui s'apre il libro (pp. 10-13), si compone di sette capoversi che iniziano tutti con « on exulte ».

5) In particolare Maritain si rifà a Teilhard de Chardin, di cui cita anche questo passo, a p. 175 n. 1: « Ciò che va dominando i miei interessi e le mie preoccupazioni interiori..., è lo sforzo per stabilire in me e diffondere attorno a me, una religione nuova (chiamiamola un migliore Cristianesimo, se volete) in cui il Dio personale cessi di essere il grande proprietario neolitico di prima e diventa l'anima del Mondo come richiede il nostro livello religioso e culturale ». Oltre che quello di Teilhard, Maritain fa anche il nome dello Schoonenberg (cfr. p. 227).

6) Questa pare l'occasione che ha originato il libro e che gli dà un senso unitario: si cfr. le pp. 226-238.

7) Per il concetto di soprannaturalismo in Maritain, cfr. G. Baget-Bozzo, *Il cristianesimo nell'età postmoderna,* Torino 1962, p. 33 sgg.

8) Cf. Luca 14, 26. Il passo dal *Diario* di Raissa si chiude così: « Così non è il peccatore, il "mondano" che ha il maggior timore di Dio, è piuttosto chi, scelto come discepolo, sa che è e sarà trattato più severamente. A questi *tutto* è domandato ».

9) Le citazioni sono qui prese dal *Diario* di Raissa, pubblicato postumo da Maritain. E' questo un libro importante per capire i Maritain. Il *Diario* testimonia infatti la vita cristiana e l'esperienza mistica della Maritain, esperienza in cui singolarmente la « notte dello spirito » appare come il fatto fondamentale e continuo (cfr. tra l'altro le pp. 179, 227-228, 232-233, 346), senza mai giungere — se non forse alla fine — per quello che si può dire e giudicare dai testi frammentari qui pubblicati, al « matrimonio spirituale ». Anche qui, come ci pare accada all'esperienza spirituale e intellettuale di Maritain, un sentimento spirittuale autentico e un desiderio vivissimo di Dio (tipici del nostro tempo perché — sulla via aperta da santa Teresa del Bambin Gesù — chiedono una purificazione del sentimento di Dio nell'anima, in qualche modo la sua divinizzazione in quanto sentimento) sembrano poi trattenuti e corrotti da una forma sottile di attaccamento ad un particolare: la « notte dello spirito » porta la Maritain all'incontro con la

Croce di Cristo, ma essa non sembra staccarsi totalmente da un sentimento dell'io, sia pure come croce, per l'abbandono in Dio senza riserve (cfr. tra l'altro pp. 77-78, 102, 110, 116, 119, 199, 211, 222, 229-233, 235, 238,245). Questo legame all'io doloroso genera anzi in lei, spesso, una posizione estremamente equivoca, e, almeno in alcuni passi — si deve dire — chiaramente gnostica: si veda ad esempio: « Noi possiamo, unendo la nostra monetina al fiume d'oro della passione di Cristo, riparare il male fatto alla stessa Sostanza Divina con il peccato. Il peccato è il male di Dio, la ferita di Dio; in che modo la Sostanza Divina, impassibile, intangibile, è colpita dal peccato? E' un grande mistero. Ma quest'offesa non è una metafora, poiché il Verbo divino si è incarnato prima di tutto per riparare il male di Dio, il peccato, per glorificare il Padre; in secondo luogo soltanto, per salvarci » (pp. 122-123; si cita sempre dalla traduzione ital., Brescia 1967); oppure: « C'è anche un compimento della Passione che non può essere realizzato se non da creature fallibili, ed è la lotta contro la caduta, contro l'attrattiva di *questo mondo* come tale, contro la seduzione di tanti peccati che rappresentano la felicità umana. Questo dono, Gesù non lo poteva fare al Padre; noi soli lo possiamo. In questo c'è un modo di riscattare il mondo, e di patire, il quale non è accessibile che ai peccatori. Rinunziando ai beni di questo mondo che in alcuni casi — più numerosi di quel che si pensi — il peccato ci avrebbe procurati, offrendo a Dio la nostra beatitudine umana e temporale, noi gli diamo la equivalente proporzionale di quanto Egli ci dà, perché gli diamo il *nostro tutto*, l'obolo della povera vedova del Vangelo » (p.237). E aveva detto prima, più brevemente: « Le meraviglie che Egli opera... per mezzo della sostanza dei nostri cuori stritolati » (p. 110). Qui pare effettivamente che il non-essere, per usare una parola di santa Caterina da Siena che è definitoria dell'uomo, e che anche la Maritain ricorda, si sostituisca all'Essere, la sostanza umana a quella divina. Al di qua di queste posizioni estreme, la partecipazione alla Croce di Cristo non è vista e sentita come la rinuncia semplice e totale della persona umana per assumere quella del Verbo incarnato, *ma è vista come capace di un io più spirituale, un io doloroso e amante, che pare avere in sè una capacità redentiva.* Ma avvertire l'io come Croce è ancora avvertire l'io: per questo ci pare di avvertire qui una resistenza sottile ma capitale al dono di Dio, e la « notte dello spirito » sembra non cedere mai il passo al fuoco d'Amore che inonda l'anima. Si ha una spiritualizzazione più che la divinizzazione dello spirito umano. Quello che più sotto chiamiamo il millenarismo di Maritain, qui appare dunque — e sullo stesso piano — come spirito umano crocifisso, spirito in cui la natura deve rinunciare alla sua legge per assumere quella della Croce e acquistare così una diversa e più spirituale realtà, una unione dunque crocifissa di natura e grazia, una « identità della morte e della vita E in essa identità di contrari » (p. 253), identità che viene invocata per una età a venire: « Quando ci farai sentire il canto che unisce i contrari? » (p. 283).

10) Cfr. anche le pp. 296-297.

11) Cfr. J. Maritain, *Lettera a J. Cocteau,* ne *I contadini del cielo,* trad. ital., Roma 1947, p. 89.

12) Cfr.quanto dice Maritain stesso in *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des Catholiques,* Paris 1926, pp. 33-35.

13) *Une opinion* cit., p. 12.

14) Ibidem, p. 13.

15) Ibidem, p. 16.

16) Cfr. J. Maritain, *Primauté du spirituel,* Paris 1927, p. 134.

17) Ibidem, pp. 132-133.

18) Ibidem, p. 134.

19) Ibidem, p. 135.

Jacques Maritain, « Le paysan de la Garonne », Un vieux laic s'interroge à propos du temps présent, Paris, Desclée De Brouwer, 1966, pp. 408.

NOTE

Il popolo di Dio

In questo tempo postconciliare, tutti i cattolici che cercano di vivere secondo il Vangelo si interrogano su se stessi.

Siamo noi nella via segnata dal Cristo e tracciata, nel corso dei secoli, dall'insegnamento della Chiesa?

Questa è, in fondo, la questione che il Concilio stesso si è posto: vi ha risposto dandoci dei criteri per vivere la nostra fede nel ventesimo secolo.

L'*aggiornamento* reso necessario dalla evoluzione della civiltà obbliga la Chiesa ad assumere delle posizioni che, nella loro forma esteriore, possono sembrarci nuove.

Ma non è stata mai certo intenzione di Giovanni XXIII e del Concilio di rinnegare per questo l'autentica tradizione della Chiesa. La difficoltà consisteva precisamente nel distinguere i valori fondamentali della dottrina cristiana dalle forme provvisorie e superficiali che questi valori hanno potuto prendere sotto il peso delle imperfezioni umane.

Se il Concilio ha tracciato la via da prendere in numerosi campi, bisogna pur riconoscere che numerosi e gravi problemi sono stati piuttosto sfiorati che risolti. Sono in particolare i problemi che si pongono da poco tempo alla coscienza dei cristiani. E questo in particolare si può dire della questione del rapporto tra i cattolici e gli « altri ». Sono note le difficoltà sorte quando il Concilio ha affrontato il testo sulla libertà religiosa: sono note pure le difficoltà originate dalla *Dichiarazione sugli ebrei, divenuta*, nel corso del Concilio, *« Dichiarazione sulle religioni non cristiane »*. Se si prescinde dalle implicanze politiche del problema ebraico, che hanno avuto un ruolo preponderante non solamente nell'atteggiamento dei Vescovi dei paesi arabi ma anche, ci pare di poterlo affermare, anche tra i loro avversari, e si considera la questione esclusivamente sul piano religioso, è evidente che essa ci mette di fronte a dei problemi reali, di cui sarebbe ad un tempo pericoloso e vano negare l'importanza.

E' certo che dei cattolici hanno potuto credere in buona fede che l'antisemitismo fosse compatibile con la loro religione. Il testo conciliare mette un termine a questo errore. Un cristiano non può essere antisemita.

Bisognerebbe del resto esplicitare ancora più chiaramente quello che è l'antisemitismo. Nella sua forma più corrente è un odio razziale senza implicanze religiose. Tale era, senza alcun dubbio, l'antisemitismo nazista. Gli ebrei sono stati perseguitati come razza e non come gruppo religioso. Ne è prova che gli stessi convertiti al Cristianesimo erano considerati come ebrei dai nazisti.

Non bisogna dimenticare che gli ebrei non fanno alcuna distinzione tra spirituale e temporale. E' dunque normale che essi assimilino all'antisemitismo l'attacco al *giudaismo* come religione.

Per dire la verità, il Concilio non ha stabilito con chiarezza la distinzione tra queste due forme di opposizioni *essenzialmente differenti:* ne è venuto che in realtà il testo sulla religione giudaica, inglobato nella *Dichiarazione sulle religioni non cristiane,* riguarda molto più gli Ebrei in quanto *comunità umana* che non il *giudaismo religioso.*

Nonostante ciò, il rapporto fondamentale tra il giudaismo e il cristianesimo è toccato: il Concilio ci ricorda che la nostra religione viene dal giudaismo veterotestamentario, e che essa non sarebbe *comprensibile* senza l'insegnamento dell'Antico Testamento. C'è di più: alla origine, e nella sua forma più visibile, quando essa era composta solo dal Cristo e dai suoi discepoli, la Chiesa era esclusivamente ebrea. Per questo i cristiani non possono essere antisemiti su di un piano razziale e non possono disistimare il giudaismo, almeno come esso esisteva sino al tempo della venuta del Messia.

Da questo punto di vista, vi è però una carenza del testo conciliare.

La difficoltà, per i cristiani, non viene dai rapporti con gli ebrei *in quanto individui,* nè dalla loro concezione del giudaismo del Vecchio Testamento, anche se, bisogna riconoscerlo, troppo spesso, essi ignorano l'origine ed il fondamento della loro stessa religione. La difficoltà principale, ed essa non è stata affrontata dal Concilio, viene dall'*ambiguità* del giudaismo attuale, dal giudaismo post-cristiano.

Questo problema stesso, entra nel quadro di una riflessione generale dei rapporti della Chiesa Cattolica con le altre religioni. E' vero che tale questione si pone, per i cristiani, a partire dalle loro stesse origini: non è stato forse affrontata da S. Paolo? Dovremo dunque trovare, *nella Scrittura stessa,* gli elementi della risposta.

Senza entrare nell'argomento delle religioni pagane, ci contentiamo di richiamare quello del giudaismo. Se ci si riferisce a S. Paolo, bisogna notare in lui una duplice posizione. Da un lato, ammirazione per i patriarchi ed i profeti, e verso il popolo ebreo, che ci ha dato il Cristo: « Vorrei essere anatema, separato dal Cristo, per i miei fratelli, per quelli della mia stirpe secondo la carne, per essi, che sono Israeliti, a cui appartengono l'adozione filiale, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse ed anche i patriarchi, per essi, da cui ha avuto origine secondo il corpo il Cristo » (Rom. 9, 3-5).

Ma questo popolo, nel suo insieme, ha rifiutato il Cristo: « Io rendo loro questa testimonianza, che hanno dello zelo per Dio: ma uno zelo non illuminato. Infatti misconoscendo la giustizia di Dio e cercando di stabilire la propria, hanno rifiutato di sottomettersi alla giustizia di Dio » (Rom. 10, 2-6).

Tuttavia S. Paolo precisa chiaramente che un resto é rimasto fedele; è sotto questo angolo visuale che si può comprendere come Dio non abbia rigettato il suo popolo (Rom. 11, 1-6).

Ma a parte il piccolo resto fedele (non dobbiamo dimenticare che questo piccolo resto esiste nel tempo della Chiesa come nel Vecchio Testamento) il popolo ebreo si è « indurito » (Rom. 11, 7 e 25). Perciò da un punto di vista cristiano, è indispensabile stabilire una *discriminazione tra il popolo ebreo e la religione giudaica nella sua attuale posizione.* Il rispetto di S. Paolo va al popolo ebreo del Vecchio Testamento, che ha dato i natali ai patriarchi e ai profeti, e poi al Cristo. La parte fedele d'Israele, e S. Paolo ne parla con autorità, ha conservat

intatte le sue prerogative. E' essa che rimane « secondo l'elezione cara a causa dei padri » mentre la parte ribelle è « nemica secondo il Vangelo » (Rom. 11, 28). Tale è almeno l'interpretazione unanime dei Padri della Chiesa in ciò che riguarda questo difficile versetto (1). Non si intende infatti come i doni e la chiamata di Dio potrebbero essere senza pentimento (Rom. 11, 29) per la parte di Israele che ha disobbedito. San Paolo, dal canto suo, è molto severo verso di essa. « Un velo è posato sui loro cuori » (II Cor. 3, 15. Cfr. ibid. 4, 4). Questa severità si accresce man mano che S. Paolo deve constatare l'indurimento dell'Israele infedele. « I giudei... uccisero Gesù e i profeti, e perseguitarono noi: essi sono spiacenti a Dio e avversi a tutti gli uomini e ci impedirono di predicare alle genti perché si salvino. Così essi vanno sempre più colmando la misura dei loro peccati: ma già li coglie l'ira di Dio sino in fondo » (I Tess. 2, 15-16). Si tratta, in San Paolo, d'una condanna collettiva che riguarda l'insieme del popolo ebreo infedele. E' evidente che l'Israele infedele non ha, in quanto tale, conservato i doni annessi all'elezione d'Israele.

Che cosa è dunque accaduto? La venuta del Messia e la realizzazione della salvezza dell'umanità attraverso il sacrificio della Croce ha modificato il popolo di Dio nel suo aspetto visibile. Al popolo ebreo, che aveva la missione di dare il Messia al mondo, si è sostituita la Chiesa, composta di una parte di questo popolo, a cui si è aggiunta una parte di pagani. Questa Chiesa, nuovo popolo di Dio, ha ereditato i privilegi di Israele, così che S. Pietro può adoperare, per indicarla, i termini riservati un tempo al popolo eletto « Ma voi, stirpe eletta, sacerdozio regale, gente santa, popolo tratto in salvo, perché facciate conoscere i prodigi di Colui, che dalle tenebre vi chiamò all'ammirabile sua luce: voi, un tempo neppur popolo, e ora invece popolo di Dio » (I. Pt., 2, 9-10).

Tuttavia, se Pietro e Paolo, le due colonne della Chiesa, sono severi verso i loro antichi correligionari colpevoli, essi avevano per giudicare un carisma che noi non abbiamo; ed essi rimangono pieni di carità per essi, poiché sperano che un giorno gli increduli riconosceranno quel Cristo che hanno rinnegato.

Incontriamo dunque nella Scrittura i principi che ci devono guidare. Ma abbiamo noi la coscienza di essere *il nuovo popolo di Dio, il nuovo Israele, gli eletti di Dio incaricati di portare al mondo intiero la buona novella della salvezza, annunciata dai profeti e realizzata nel Cristo?* Abbiamo noi una proporzionata coscienza delle responsabilità implicite nella nostra qualità di *eletti? Non abbiamo invece la tendenza, al contrario, a compiacerci nella nostra sufficienza come lo fece Israele duemila anni fa?* ». « Misconoscendo la giustizia di Dio, e cercando di stabilire la propria, non si sottomisero alla giustizia di Dio, poiché il termine della Legge è Cristo a giustificazione di chiunque crede » (Rom. 10, 3-4). L'equilibrio di ogni cristiano è difficile a trovare. Dobbiamo evitare di glorificare noi stessi, perché se la nostra qualità di cristiani è un vantaggio incomparabile, questo vantaggio, questo dono, lo dobbiamo a Dio, e a Dio solo.

Ma dobbiamo al tempo stesso comprendere ed apprezzare al suo giusto valore « il dono di Dio », la nostra qualità di battezzati, di figli di Dio e di coeredi del Cristo (Rom. 8, 17; Gal. 4, 5-7).

Si tratta di non minimizzare le grazie che abbiamo ricevuto, di non sottovalutarle.

Dobbiamo fare fruttificare la grazia ricevuta nel Battesimo, dobbiamo mostrarcene degni, collaborando così all'opera di Dio che ci ha

scelti. « Noi sappiamo che con quelli che lo amano Dio collabora in ogni cosa per il loro bene, con coloro che secondo i suoi disegni furono chiamati, poiché quelli che Egli ha distinto nella sua prescienza li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché Egli sia il primogenito tra i molti fratelli. Coloro poi che ha predestinati, li ha pure chiamati, li ha anche giustificati, e quelli che ha giustificati li ha anche glorificati (Rom. 8, 28-30).

Coscienti della nostra debolezza ma, come S. Paolo, fortificati dalla potenza di Cristo (II Cor. 9-10), noi saremo allora dei veri figli di Dio. Questo privilegio non è più del popolo ebreo. In questa affermazione non vi è alcun antisemitismo, alcuno spirito di polemica, ma comprensione esatta della storia della salvezza, come è stata voluta da Dio, rivelata nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa.

Forse noi saremo allora in grado di irradiare la carità della verità e la verità della carità per eccitare i nostri fratelli ebrei a quella « gelosia », annunciata da S. Paolo (Rom. 11, 14), gelosia che deve condurli al Cristo.

Bisogna tenere conto della *dimensione collettiva di questa gelosia.* Questo o quel cristiano ha forse la possibilità di irradiare in modo efficace la presenza di Cristo così che le anime ne siano attratte. Ma non potrà rappresentare da solo la Chiesa. Ora non si diviene cristiano che per incorporazione alla Chiesa. Anche la Chiesa deve nel suo insieme risvegliare la gelosia dei non cristiani. *Come provocare dunque questa gelosia se questi non prendono coscienza del carattere unico della Chiesa, popolo di Dio ed unico popolo di Dio?*

Sotto questo aspetto, alcune tendenze dell'ecumenismo non sono senza pericolo. G. Thils l'ha compreso bene. « E' anche e soprattutto in rapporto all'unicità, all'esclusività e all'assolutezza del Cristianesimo che l'esistenza e la fecondità delle religioni non cristiane costituisce un problema » (2). Egli riconosce « come sia malagevole camminare in questo campo (accordando alle religioni non cristiane un identico carattere, con una differenza di grado) senza rischiar di cadere di Cariddi in Scilla, anche allo scopo di esprimere posizioni comuni, e senza impegnarsi nella zona delle questioni discusse » (3).

Thils ha trovato una soluzione ammettendo che « il Cristianesimo e la Chiesa rappresentano, per rispetto alle religioni, una realtà di cui la teologia cristiana afferma il carattere completo con una nuance che esprime la pienezza, anche se questo termine non può essere impiegato che con cautela » (4). Tuttavia questa soluzione non ci sembra far risaltare a sufficienza il carattere proprio della Chiesa. Essa è, è vero, come lo era Israele « un segnale innalzato tra le nazioni » (5). Ma essa è molto più che un segno. Essa è ontologicamente differente dalle altre religioni, perché essa solo è il Corpo di Cristo.

In quale misura le altre religioni sono vie di salvezza? Ci sembra ben azzardato includerle in qualche modo nel disegno provvidenziale che ha voluto la Chiesa come unica arca di salvezza. Se ci si basa sulle Scritture, Israele ha perduto il suo privilegio di comunità di salvezza e le religioni pagane non hanno mai avuto questo carattere.

Questa precisazione non vuole dire che dei non cristiani non possano realizzare la loro salvezza fuori della Chiesa visibile. Ma allora essi sono salvati *malgrado* la loro appartenenza a delle altre religioni e non *attraverso* queste religioni stesse. Se è vero, come afferma la nostra fede, che nei tempi originari dell'umanità ci fu il peccato, è chiaro che si deve concludere — e la storia è là per convincerne — che la religione primitiva dell'uomo ha deviato ben presto dalla sua purezza originale.

Le religioni pagane, corrotte dai loro errori su Dio, sulla sua trascendenza e sul comportamento da seguire nei confronti di Lui, non possono condurre di per sè l'uomo che alla sua perdita. Solo la grazia di Dio, correlativa ai meriti di Cristo, è capace di muovere le persone ad attingere le vestigia di verità conservate da queste religioni, e al medesimo tempo nella conoscenza naturale di Dio che è inerente al cuore dell'uomo, i mezzi necessari alla salvezza. « Fin dalla creazione del mondo infatti gli attributi invisibili di Dio, tanto la sua eterna potenza, come la sua divinità, con la riflessione della mente sulle cose create si ravvisano. Essi quindi sono inescusabili, perché conoscendo Dio non lo onorano come Dio, nè gli resero grazie, ma vaneggiarono nei loro pensamenti, e si ottenebrò la loro mente ottusa. Pur vantandosi sapienti, diventarono stolti » (Rom. 1, 20-22. Cfr. ibid. 22-32).

Questa condanna del paganesimo non è forse più valida? Le religioni pagane non sono *mezzi* di salvezza. Esse vi fanno invece ostacolo con gli errori che esse implicano e qui si ripercuotono sulla condotta morale. La salvezza ci viene dalla grazia di Dio e questa grazia passa attraverso il Cristo. Dio utilizza solamente, in virtù dei meriti di Cristo, le religioni non cristiane per donare la grazia alle anime di buona volontà. Ma queste religioni non cristiane non sono in se stesse delle comunità di salvezza.

Conferire loro questo carattere, in qualunque modo ciò si compia, non è forse togliere alla Chiesa il suo carattere di unico popolo di Dio, ed impedire così la nascita di quella « gelosia » che deve appunto permettere ai non cristiani, pagani, musulmani o giudei, di riconoscere in essa la sola comunità di salvezza voluta da Dio. A noi, cristiani, il compito di rendere la nostra comunità capace di attrarre gli altri non proclamando un « trionfalismo » orgoglioso, ma mostrando che la Chiesa è il solo campo di applicazione della carità e della verità evangelica.

DENISE JUDANT

Il Vaticano II come luogo teologico

Il Concilio Vaticano Secondo non ha proceduto a definizioni dogmatiche: esso non ha inteso porre il suo magistero sul piano solenne delle definizioni delle proposizioni da tenersi per fede.

Non può tuttavia riguardarsi nemmeno come un Concilio puramente disciplinare, anche se esso ha modificato la disciplina liturgica e ha indicato criteri per la modifica di parti del codice di diritto canonico.

La sua posizione per riferimento alla determinazione della dottrina cattolica va ricercata nella posizione di *pastoralità* che il Concilio ha assunto come propria.

---

1) Abbiamo raccolto le prove di questo consenso unanime in uno studio che comparirà prossimamente sotto il titolo: « Giudaismo e Cristianesimo ».

2) G. Thils, Propos et problèmes de la théologie des religions non chretiennes, Tornai, 1966, p. 174.

3) Ibid. p. 185.

4) Ibid., p. 186.

5) Ibid., p. 190 - 192.

Ciò sembra significare che il Concilio non ha di per sè voluto dirimere questioni teologiche che non erano ancora chiarite prima del Concilio: più volte si è sottoneata anzi la libertà della ricerca teologica sui temi stessi trattati dal Concilio, persino, in modi determinati, per riferimento alla Costituzione dogmatica de Ecclesia.

Lo *status* delle opinioni teologiche non è dunque direttamente modificato dai documenti conciliari: ciò non toglie che *indirettamente* il modo con cui il Concilio ha parlato degli argomenti che ha toccato con i suoi documenti non abbia *qualificato* gli argomenti stessi. Pur non avendo risolto di per sé delle questioni aperte, il Concilio, con la sua esposizione della dottrina cattolica, e con la determinatezza della forma adottata, ha offerto nuovi argomenti alla ricerca e stabilito, per così dire, un nuovo *status* nel dibattito.

Non è però lecito voler trarre dal modo di parlare del Concilio un argomento più forte a sostegno di una determinata opinione teologica di quello che l'intenzione espositiva della dottrina tradizionale, proprio del Concilio in quanto luogo teologico, non consenta.

Ma ciò non significa ridurre o limitare in qualche modo l'intenzione rinnovatrice del Concilio? No, poiché essa non si è posta sul piano del dogma e nemmeno su quello della teologia, ma su quello della vita cristiana.

E' sotto questo punto di vista che il Concilio ha innovato. E sarebbe, crediamo, equivocare l'intenzione del Concilio il porre sul piano della fede da credersi o della dottrina da ritenersi ciò che esso ha posto unicamente come criterio di determinazione e di governo delle azioni, cioè sul piano pratico.

Le indicazioni del Vaticano Secondo vanno perciò intese come determinazioni pratiche riferite alla dottrina tradizionale della Chiesa, e devono essere inquadrate per riferimento a questo. Appartengono, in quanto immediatamente riferite al comportamento umano, all'ordine dei mezzi, non a quello dei principi o dei fini.

Ciò vale direttamente soprattutto per la costituzione pastorale, per i decreti, per la dichiarazione sulla libertà religiosa: mentre la Lumen Gentium e la Dei Verbum valgono soprattutto le considerazioni sovra esposte.

Vediamo ora alcuni esempi. La Chiesa ha sempre ammesso la validità del Battesimo amministrato nelle comunità eretiche, e quindi il carattere impresso nell'anima dei fedeli in conseguenza del sacramento. Il difetto della fede non cancella nè l'effetto giustificante del Battesimo nè la permanenza del carattere. I cristiani separati sono dunque dei fratelli separati, dei cristiani, radicalmente appartenenti alla vera Chiesa alla comunità di culto e di sacrificio. Esiste dunque sempre radicalmente una capacità di *communicatio in sacris*, che la Chiesa ha proibito in ragione del bene dei fedeli, affinché non avvenisse confusione o scandalo. Se essa ora muta le norme sulla *communicatio in sacris*, essa non innova nella dottrina: anzi, si può dire essa adegua la prassi alla dottrina.

Chi invece vuole vedere la novità del Vaticano II sul piano della dottrina o addirittura su quello della Fede, interpreta questa novazione, ed i suoi fondamenti espressi nel decreto sull'ecumenismo, con una posizione dottrinale che viene a negare l'unicità della Chiesa e parla di comunità ecclesiali a vari livelli, di cui la Chiesa Cattolica è la realizzazione in senso pieno. Con ciò viene negata l'unità della verità e della Chiesa ed espunto compiutamente il concetto di scisma o di eresia. I cristiani separati non sono realtà ecclesiale perché fanno parte della tal chiesa o

setta separata, *ma perché appartengono all'unica Chiesa.* In sé, l'ammettere più ampie forme di *communicatio in sacris* rivendica l'appartenenza alla Chiesa di quelle realtà sacramentali che hanno reso ecclesiali i fratelli separati.

Il dialogo ecumenico non può dal punto di vista della Chiesa Cattolica essere inteso certo come il Kerigma ai pagani, ma va visto come una funzione didascalica, di catechesi verso cristiani che debbono essere condotti alla perfezione della professione di Fede.

Se il dialogo ecumenico diminuisse la fede nell'una, santa, cattolica ed apostolica Chiesa e tendesse a far intendere il progresso dogmatico, teologico, spirituale della Chiesa come misura dall'avvicinamento alle posizioni (pur tra sé discordanti sino alla completa opposizione) dei protestanti o degli ortodossi, allora esso sarebbe il perfetto sovvolgimento del testo conciliare.

Se le prassi della *communicatio in sacris* e del dialogo ecumenico apparissero come un « superamento » non dei limiti del passato ma delle verità che non passano, allora esse non sarebbero un aiuto ma un ritardo al rinnovamento della vita cristiana nello Spirito di Dio, che avviene nell'unica Chiesa di Cristo, secondo la Fede tramandata.

Se i fratelli separati, riuniti nelle loro comunità, guidati dalla ragion sociale di queste, che è sempre l'eresia o lo scisma, accettano il dialogo ecumenico sulla base del presupposto che la Chiesa cattolica non si consideri in fatto l'unica Chiesa di Cristo e che di fatto sconfessi con il dialogo la posizione pratica corrispondente alla sua fede, allora il proseguire un dialogo sulla base di tali presupposti, taciti o palesi, non può essere raccomandato in nome della fedeltà al Concilio, che è una semplice conseguenza della fedeltà all'unica Chiesa.

Un altro esempio del carattere pratico delle disposizioni conciliari e della necessità del loro essere interpretate come mezzo di qualificazione operativa della Fede e della dottrina tradizionale, è dato dal decreto sulle religioni, nella parte che riguarda Israele.

La Chiesa non ha mai dedotto dalla dottrina paolina dell'accecamento di Israele nel tempo della conversione dei Gentili la dottrina di una colpevolezza di deicidio imputabile come colpa *soggettiva* all'ebreo *come tale,* quasi si trattasse di un secondo peccato d'origine. Ciò non toglie che misure di limitazione della convivenza tra ebrei non cristiani e cristiani stabilite dall'autorità ecclesiastica e civile potessero essere interpretate come riferibili a un tale sentimento, nonostante i fortissimi interventi, coperti dalla pena di scomunica, dell'autorità della Chiesa, soprattutto della suprema, a pro degli ebrei.

Se il decreto conciliare ha questo signicato, essa non autorizza per nulla dei teologi o degli scrittori a fare dell'Israele carnale una sorta di via parallela all'unica Chiesa, di testimone dell'unica Fede, di portatore di una funzione positiva particolare nella storia della salvezza dopo Cristo.

Un mutamento pratico che rende la prassi più conforme alla Fede non deve essere occasione per consentire una obnubilazione della dottrina cattolica o per attribuire altra forma di obnubilazione alle generazioni cristiane del passato.

Il vero senso delle dichiarazioni sulla libertà religiosa può essere compreso se si intende bene il carattere pastorale del Concilio. La dichiarazione non esclude certo il fondamento religioso della società civile e l'obbligo che essa ha di aderire alla vera religione, e di riconoscere e tutelare la Chiesa di Cristo. Questa è la dottrina tradizionale della Chiesa

a cui la *Quanta Cura* ed il Sillabo hanno dato un riconoscimento particolarmente solenne, con la solenne proscrizione degli errori contrari.

Ed è questa dottrina cui la dichiarazione immediatamente si riferisce, esplicitamente affermando che in nulla esso può derogare alla dottrina relativa all'obbligo grave e diretto dell'uomo di riconoscere ed accettare la vera Fede.

Ciò che il Concilio intende invece ricordare è che l'autorità politica non dà di per sé nessun diritto di obbligare l'uomo ad aderire ad una confessione religiosa, nemmeno all'unica vera.

La dichiarazione è però ben lungi dal non riconoscere allo Stato alcun potere in materia religiosa, perché gli riconosce il potere di limitare l'esercizio della manifestazione religiosa per motivi di bene comune.

Non si può infatti dare al termine di ordine pubblico un significato meramente poliziesco, come se il decreto andasse interpretato alla stregua di un codice civile o penale.

Per porre un esempio storico: Cortes, facendo una guerra per impedire nel Messico i sacrifici umani, violò o no la libertà religiosa degli Aztechi? Certamente no, a nostro avviso. Nè crediamo che ci si possa obiettare che ci si trovava di fronte ad un potere legittimo *ex titulo*, che operava con il consenso del popolo e nel più perfetto ordine pubblico.

Vi era bisogno di questo ricordo ai cattolici dei limiti dello Stato relativamente all'esercizio della libertà religiosa del cittadino? Anche se vi sono dei cattolici che hanno violato la libertà religiosa (p. es. la dolorosa storia dei « marrani » nella Spagna del secolo XV), certo l'errore è stato abitualmente violato a spese dei cattolici: anche se molti oggi sembrano dimenticarlo, di tutti i gruppi cristiani, la Chiesa Cattolica è stata la più perseguitata di gran lunga in tutti questi quattro secoli, a partire dal protestantesimo a finire al comunismo ed al maoismo.

E' al mondo, e non particolarmente ai cattolici, che appunto in questo testo il Concilio si è rivolto (e ciò è espresso anche dalla sua qualifica di *dichiarazione).*

La nuova dottrina della assoluta incompetenza dello Stato in materia religiosa o quella della parificazione in concreto del diritto della vera e quello delle false religioni, non possono essere rese compatibili con la dottrina cattolica in nome del Concilio Vaticano II.

Dobbiamo dunque dire che la dichiarazione sulla libertà religiosa vale come qualificazione pratica del Kerigma cattolico alle nazioni, e pone a tal fine in risalto l'incoercibilità della coscienza della persona e l'incompetenza dello Stato a legiferare in materia religiosa *se non per un motivo di bene comune proporzionalmente grave.*

Se confusioni ed errori autorevolmente lamentati sono comparsi tra i cattolici durante e dopo il Concilio, questo è perché si sono confuse le sue novazioni di carattere pratico con delle pretese novazioni sul piano della dottrina: dimenticando il senso autentico della qualificazione di pastorale che il Concilio si è dato o intendendolo nel senso di una sorta di indifferentismo dottrinale.

Ufficio e carisma

Uno degli argomenti più importanti, per lo sviluppo dell'ecclesiologia a partire dalla Costituzione dogmatica Lumen Gentium, è la distinzione tra ufficio e carisma.

Termine fondamentale per questa distinzione sia innanzi tutto quello di ricordare che l'ufficio inerisce non direttamente a un soggetto quanto a un'istituzione: *l'officium* inerisce alla Cathedra, alla *sedes*.

Il linguaggio patristico è su questo punto costante: anche in riferimento al Papa, esso parla soprattutto di *sedes* Petri, *cathedra Petri*. La *cathedra* è come la continuità vivente con l'apostolo che la fondò e che vi lasciò il sigillo della sua autorità, così come poteva lasciarla.

Il carisma inerisce invece alla persona per il tempo che vi inerisce.

A questa differenza ne seguono subito altre: l'*officium* obbliga i fedeli in ragione dell'autorità apostolica come tale, il carisma solo in quanto risulti di per sé evidente la bontà e la convenienza, la verità insomma, della azione richiesta o della dottrina insegnata.

L'ufficio ha un campo determinato, il carisma può legare ciò che di per sé l'ufficio ha lasciato libero.

L'ufficio riceve la sua fecondità dallo Spirito Santo, ma ha la sua esistenza direttamente da Cristo in quanto fondatore della Chiesa e dagli Apostoli in quanto costitutori effettivi di tutti i poteri attualmente esercitati in essa: il carisma invece viene solo dallo Spirito Santo « distribuens singulis prout vult ».

L'ufficio fa sì che la Chiesa cresca rimanendo sempre la Chiesa fondata da Cristo, garantisce, come la forma, la continuità nel movimento: è il garante della legge di verità: il carisma è invece la pura crescita come tale, è il momento della ricchezza differenziata e molteplice della vita. Per questo il carisma è soggetto all'ufficio: ma per questo l'ufficio non può soffocare il carisma senza « contristare lo Spirito » ed isterilire, riportando il costume della sinagoga nella vita dei cristiani.

Nè il carisma nè l'ufficio ineriscono così al soggetto che li porta da far sì che ogni atto, *pur avente la similitudine esteriore dell'esercizio dell'ufficio o del carisma*, sia poi effettivamente tale.

La questione che così poniamo è diversa da quella della distinzione degli atti che il soggetto investito di ufficio o di carisma compie non come tale, ma come semplice fedele. E' ovvio che non tutto ciò che il gerarca o il carismatico compie è esercizio del potere gerarchico o del carisma.

Il problema che noi poniamo è diverso: è quello cioè della relazione che il fedele ha per rispetto sia al potere gerarchico che a quello carismatico.

L'abito di fede infusa spinge a credere ciò che Dio ha rivelato: quello di carità a agire partecipando all'Amore Increato. Ambedue questi abiti hanno una relazione al potere gerarchico e a quello carismatico. Essi non sono costituiti nè dall'uno nè dall'altro ma dallo Spirito Santo: non hanno origine direttamente in una mediazione umana, ma nell'azione immanente di Dio nell'anima, che evoca dalla potenza obbedienziale della natura la grazia e gli abiti delle virtù infuse. E' dunque in rapporto all'abito infuso della fede e della carità che si situano gli insegnamenti o i precetti esteriori, che vengono dati al fedele nel corpo della Chiesa mediante l'intervento di altri fedeli.

Oggettivamente, questi insegnamenti e precetti sono subordinati alla

Scrittura ed alla Tradizione (cioè alle fonti della Rivelazione di Cristo): soggettivamente essi sono mediati nell'anima dagli abiti infusi delle virtù che spingono ad accettare e a seguire ciò che è conforme a Dio e alla rivelazione che egli ci ha fatto in Cristo. Nessun atto esteriore è dunque come tale nella Chiesa portatore primario di un contenuto certo di verità ma è sempre fondato su di un atto divino. In questo senso, solo Dio è maestro del cristiano. Ogni magistero nella Chiesa è *strumentale e subordinato per rispetto al magistero divino, in concreto al magistero dello Spirito*, che conduce la Chiesa dalla prima alla seconda venuta del Verbo, dalla creazione in Cristo alla consumazione in Cristo.

Proprio perché nulla di salvifico può entrare nell'anima che mediante lo Spirito e l'azione immanente dello Spirito nelle anime, nessun atto esteriore è portatore assoluto di verità se non a condizione di innestarsi sul magistero del Cristo e sull'azione immanente dello Spirito.

Non vi è dunque atto esteriore di insegnamento che sia di per sè garanzia certa di vero se non a condizioni determinate che l'abito di fede infusa è chiamato a comprendere. Qui ricompare la differenza tra ufficio e carisma.

Nel primo caso l'abito di fede infusa può e deve accertare solo se l'atto promani non dalla persona ma dalla sede, cioè se esso sia veramente posto dell'autorità legittima nell'esercizio del suo potere di magistero e di giurisdizione; certa dell'autenticità, essa è perciò stesso tenuta all'obbedienza.

Il modo di adesione all'atto del potere gerarchico è determinata dallo stesso, che chiede appunto un grado determinato di adesione in relazione alla forma dell'atto posto. Naturalmente ciò a cui si deve obbedienza è qui principalmente all'ufficio, e ciò non comporta, laddove esso chieda l'adesione su un piano meramente pratico, il consenso sulla convenienza del precetto impartito. Non è invece adesione propria del fedele all'atto gerarchico quella che aderisce non all'ufficio ma alla persona come tale, cioè tende ad assumere la *volontà particolare del gerarca come se essa fosse una guida assoluta.*

Ogni gerarca ha una particolarità storica, e questa può essere portatrice di errore e di peccato, e delle forme di debolezza umana che provengono semplicemente dalla condizione terrestre dell'uomo: l'adesione a questa *invece* che all'atto della *sedes* non è esercizio della virtù di fede o di quella infusa di giustizia. Qui appunto l'abito di fede deve aderire alla Rivelazione espressa dalla Scrittura e dalla Tradizione. Esso inerisce dunque nel modo dovuto all'atto gerarchico ma sempre in modo da comprenderlo in tale luce. L'obbedienza stessa è guidata dallo Spirito Santo in modo tale che si obbedisca sempre a Dio solo e mai all'uomo *in quanto tale:* questa sola è l'obbedienza che si conviene alla dignità dei figli di Dio, la cui libertà è una partecipazione della libertà stessa dello Spirito.

Il fedele ha dunque nell'abito di fede l'attitudine a comprendere il senso e il modo in cui l'accettazione di un atto legittimamente posto dalla Gerarchia può essere compiuta in modo tale che l'adesione intellettuale e l'obbedienza pratica siano sempre adesione ed obbedienza all'unico Maestro e Signore della Chiesa e dell'anima.

E può d'altro lato, in funzione di tale abito, distinguere quando un atto posto da un detentore dell'ufficio apportava solo in apparenza l'ufficio, ma in realtà è frutto esclusivo della volontà particolare del soggetto, in modo tale da contraddire alla natura ed al compito dell'ufficio e da indurre il fedele a disobbedire a Cristo.

In occasione di un sermone tenuto per la consacrazione di un

vescovo, Agostino spiega che il buon vescovo deve esser tale nella realtà e non soltanto nel nome: il chiamarsi Felice non rende tale un infelice: «ut ergo sit quod vocatur, audiat non me, sed mecum, simul audiamus; simul in una schola, condiscipuli sub uno magistro: Christo discamus, cujus cathedra est in coelis, quae prius fuit crux in terra ». Chi non ascolta il maestro interiore, ha del vescovo il *nomen* ma non *la res:* « quid ergo dicemus? Sunt episcopi mali? Absit! Non sunt, prorsus audeo dicere: non sunt episcopi mali, quia si mali, non episcopi. Tu iterum ad nomen revocas, et dicis: Episcopus est, nam sedet cathedra. Est et faeneus custos in vineis ».

I fedeli, dice Agostino, debbono avere un criterio per poter distinguere i vescovi che hanno il *nomen,* ma non la *res.*

« In magna domo patrisfamilias, non tantum vasa aurea et argentea, sed et fictilia sunt. Argenteum vas est, aureum vas est, fictile vas est.

Tu utrum habeat panem attende et cujus sit iste panis, quo donante ministretur. Ministramus ergo vobis Christum sub Christo, ipsum sub ipso: ut ipse ad vos pervenit, ipse sit judex ministerii nostri...

Nam si fur est episcopus, numquam dicturus est de exedra ista: fac furtum: sed non est dicturus nisi: noli facere furtum. Hoc enim accipit de cellario Domini. Si aliquid alud dicere voluerit, respuis illum et dicis: non hoc est de cellario Domini, tua mihi dicis. Qui loquitur mendacium, loquitur de suo (1) ». Illuminato dallo Spirito Santo, il fedele sa se ciò che gli viene predicato è Cristo. I singoli fedeli non vengono così, in virtù dello Spirito Santo, turbati nè dal peccato personale del vescovo, nè da quello che compromette direttamente l'esercizio della funzione episcopale. Il criterio di giudizio che Agostino offre ai fedeli è questo: non sono parole del vescovo in quanto tale quelle che ripugnano con la Sacra Scrittura. Agostino applica questo criterio al rapporto tra fedeli e vescovi donatisi. La Scrittura insegna che la Chiesa è cattolica e indefettibile: i donatisti che essa è ridotta in un cantone dell'Africa, perché è venuta meno nelle altre parti del mondo.

Oggettivamente, per Agostino vi è un criterio certo per distinguere ciò che è della Cattedra e ciò che è dell'uomo: ed è appunto la Rivelazione, che è la legge stessa della Cattedra.

E questo criterio oggettivo è *soggettivamente* affidato alla virtù infusa di fede dei cristiani.

La radice ultima della indefettibilità della Chiesa è l'indefettibilità della grazia: questa è donata alle anime dei singoli come al proprio soggetto di inesione. E' dunque sull'uomo interiore, tempio dello Spirito Santo, che si fonda la presenza indefettibile del Dono di Dio tra gli uomini. Per questo, come dice S. Paolo, lo spirituale giudica ogni cosa e non è giudicato da nessuno. Si deve dunque dire che il giudizio sull'appartenenza di un atto di colui che siede nella sedes alla sedes stessa si fonda sul lato pubblico ed esteriore della Chiesa, cioè sulla Scrittura e sulla Tradizione; ma ha la sua ultima radice nell'ultima radice stessa della Chiesa nell'umano, cioè sulla grazia santificante e sulle virtù infuse.

Poiché tali abiti hanno Dio come causa, come oggetto e come termine, essi sono il fondamento della vera obbedienza, e consentono di distinguere l'obbedienza per eccesso e quella per difetto dall'autentica obbedienza cristiana.

Se così non fosse si dovrebbe dire che si deve obbedire al proprio vescovo anche quando conduce all'eresia e alla scisma: e che dunque per esempio S. Tommaso Moro avrebbe dovuto obbedire all'arcivescovo

di Canterbury e alla quasi totalità dei vescovi inglesi prestando ad Enrico VIII il giuramento di supremazia.

I fedeli dunque come tali non potrebbero cadere mai nel pericolo di scisma e di eresia seguendo il proprio vescovo: la storia smentisce questo asserto. E la Chiesa considera il peccato di scisma o di eresia come peccato personale in chi ha la coscienza per comprenderlo come tale, anche se chi è in tali condizioni è un semplice fedele che obbedisce al suo vescovo.

La grazia divina sostiene certo con grazie particolari, e con carismi, chi si trova di fronte a un problema di questa natura: e tuttavia è il semplice abito di fede che ha in sè il criterio per compiere, avendo a fondamento esteriore ed oggettivo la Scrittura e la Tradizione, tale riconoscimento. Il riconoscimento dunque della appartenenza di un atto a persona investita di ufficio è sufficiente a obbligare in coscienza il fedele in proporzione all'adesione richiesta dall'ufficio, salvo che il fedele non si trovi di fronte a un insegnamento o ad un precetto manifestamente contrario alla Scrittura, alla Tradizione, alla dottrina che da queste fonti promana.

Nel caso del carisma invece il fedele non è tenuto a verificare soltanto negativamente ma positivamente la conformità dell'insegnamento e del criterio pratico fornito dal carismatico sulla base di tutto l'insieme della dottrina e delle leggi della Chiesa.

Questo diciamo nel caso, raro, in cui il carisma chieda di essere seguito come tale. Ciò non accade invece nell'esercizio ordinario dei carismi che si muovono sul piano del consiglio, dell'ammaestramento, dell'esempio senza che ciò che da essi proviene sia posto sul piano dell'autorità che hanno la rivelazione o l'illuminazione ricevuta.

Ma sopra ogni cosa va tenuto presente il principio del governo immediato che lo Spirito Santo fa delle anime cui trasfonde la sua Grazia, assimilandole a Sè e ponendole nella forma del Cristo.

E' qui che l'anima cristiana trova la guida suprema, quella che consente di obbedire con virtù e libertà alle guide suscitate dallo Spirito o costituite dal Cristo.

Il protestantesimo ha fondato la libertà cristiana sulla dissoluzione del concetto cattolico di santificazione e di grazia creata ed immanente. E' invece proprio questo concetto che fonda la libertà del Cristiano, cittadino della celeste Gerusalemme, in cui non v'è nè tempio nè sacrificio ma Dio è tutto in tutti. Qui il principio soggettivo infuso ed immanente, la grazia santificante, ha il massimo di certezza e di oggettività perché è mezzo di partecipazione infallibile alla incorruttibile natura divina.

---

1) Sermones Guelferb,, Miscellanea Augustiniana, I, Roma 1934.

RECENSIONI

RENE' LATOURELLE S. J.: « THEOLOGIE DE LA REVELATION » - II edizione - Desclée de Brouwer - Bruges - Paris 1966 - pp. 564.

All'importanza che il concetto di Rivelazione ha nelle fonti non è corrisposto un eguale peso nel *cursus theologicus*. Esso è infatti abitualmente situato sul piano dell'apologetica e serve a dimostrare la possibilità e la necessità della divina Rivelazione. Nel suo *excursus* di storia della teologia il padre Rondet rende conto di questo fatto: la teologia ha sinora trattato i problemi della Rivelazione in riferimento sopratutto al carisma dell'ispirazione e della profezia o in riferimento alla virtù di Fede. E' stato cioè preso in considerazione sopratutto il lato formale e soggettivo della Rivelazione, cioè la relazione tra Dio rivelante e l'intelletto illuminato dal lume infuso della fede che quello storico cioè esteriore e materiale. Questo aspetto è stato trattato subordinatamente a quello.

Ciò spiega perché in realtà non è nato un trattato teologico della Rivelazione. Il lato storico è apparso sopratutto sul piano apologetico, e dunque pre-teologico, mentre la teologia ha affrontato sul suo terreno il problema della fede e dell'ispirazione.

Il Latourelle intende con la presente opera darci il modello di un completo trattato non apologetico ma propriamente teologico De Revelatione.

Naturalmente nella sintesi teologica il Latourelle tende a porre in un rapporto organico la storia della Rivelazione, cioè la Rivelazione in quanto manifestazione di Dio negli eventi da Lui prescelti e preordinati a questo scopo e l'illuminazione soprannaturale infusa nella mente che sola può cogliere Iddio nei fatti che hanno in se un messaggio rivelatore.

« Dieu interpelle et invite à la foi par le message que le Christ, les apotres et l'Eglise font entendre au-dehors et, complémentairement, par l'inclination et l'attraction intérieurs qu'il produit dans l'ame. Il y a action conjuguée de l'annonce extérieure et de l'attraction intérieure... La grace *inspire* ce que la prédication extérieure ex — prime et pro — clame. Le Christ et le apotres déclarent ce que l'Esprit insinue et fixe dans les ames » (p. 463).

Naturalmente il Latourelle non riallaccia *ex-professo* il fatto esteriore al Cristo e l'attrazione interiore allo Spirito. Si potrebbe pure dire che il Cristo presente con il suo Spirito nelle anime assimila a se il profondo dell'anima di coloro cui si rivolge con la parola esteriore. Ciò appunto sottolineerebbe la causalità quasi sacramentale della Parola che viene oggi sostenuta dalla teologia della predicazione, una corrente teologica che ha certamente un rapporto con il problema della Rivelazione così come è posto dal Latourelle.

Varrebbe la pena di ricordare come ciò corrisponda profondamente al pensiero di S. Agostino, che pone sempre l'incarnazione del Verbo in relazione alla divinizzazione dell'uomo e riconduce strettamente al Cristo l'opera della salvezza; è del resto quello che il Latourelle sottolinea nell'esposizione della dottrina agostiniana (p. 151).

Il ricondurre dunque l'attrazione interiore al Cristo, porre in luce il ca-

rattere mediatore della Sacra Umanità sembra il miglior fondamento ad una teologia della Rivelazione che voglia sottolineare il carattere salvifico dell'evento come tale: il che può avvenire solo riducendolo al Cristo, Dio e uomo.

Il Cristo, presente nella storia è, in quanto tale, anche presente nelle anime per dare all'anima la partecipazione alla vita divinizzata di cui Egli è il principio.

Ci pare importante sottolineare le belle pagine in cui il p. Latourelle studia il rapporto tra rivelazione e visione e ciò che egli scrive sulla Fede: « par son objet matériel et par son motif, elle appartient au monde de la vision » (p. 507). E' la linea di S. Giovanni della Croce che vede nella fede più il suo carattere luminoso che il suo carattere oscuro: e che mostra meglio la profonda unità tra la Chiesa del cielo e quella della terra e dunque la causalità totale della Rivelazione che dalle cose esteriori conduce *direttamente* l'uomo alla visione *facie ad faciem* di Dio.

G. B. B.

HENRY RONDET S. J.: « ESSAIS SUR LA THEOLOGIE DE LA GRACE » - Beauchesne ed. - Paris 1964, pp. 272.

Il padre Rondet, che ha svolto una delle prime ricerche sulla storia del trattato *De Gratia* ha raccolto ora in volume con nuovi studi i suoi articoli comparsi sulla Nouvelle Revue Théologique. Gli orientamenti sono quelli già propri del precedente volume dell'autore. Possiamo ora così esprimerli:

— *Una tendenza a sottolineare il valore sostanziale della posizione agostiniana sulla necessità della grazia per l'osservanza della legge naturale.* Ecco come suona nel Rondet l'affermazione della possibilità di atti moralmente buoni senza la grazia: « sans la grace de Dieu, *entendons sans grace connue comme telle,* l'homme peut poser des actes moralement bons, non seulement en droit, mais en fait ». (p. 66).

Ciò significa che la grazia, non conosciuta come tale, è richiesta per un atto integralmente buono (cioè *formalmente* conforme alla legge).

— *Ua tendenza a comprendere e a sottolineare il valore della grazia santificante e a ricondurvi, in qualche modo, la grazia attuale:* essa appare come « l'épanouissement, l'efflorescence, l'irradiation de la grace habituelle (p. 64).

— Una tendenza a porre su un piano ontologico il problema della grazia. Questo sembra la caratteristica più importante della ricerca del Rondet. Non sembra accettabile spiegare però l'anima con la categoria della relazione invece che con quella della sostanza e dire che l'anima è una « relazione sussistente ». Il Rondet giunge a questa posizione per spiegare come sia possibile che la grazia, realtà più nobile della natura, possa esistere in essa come un accidente. Ma se l'anima fosse una semplice relazione con Dio, la grazia che muta questa relazione muterebbe sostanzialmente l'anima stessa. Le parole del p. Rondet non sono qui del tutto chiare: « la grace est une nouvelle nature, un etre nouveau, et elle *greffe* sur le désir ontologique qui constitue l'homme *comme* une rélation superieure vers Dieu » (p. 86). L'Autore non ha dato dunque alla sua definizione dell'anima come relazione sussistente il seguito che si da ad una definizione rigorosa.

E' però questa tensione all'ontologia della grazia che costituisce il pregio di questi saggi e che consente al padre Rondet di recuperare pienamente l'unità della posizione agostiniana con quella tomista, e quindi di assumere il più rigoroso punto di vista teologico sul problema.

Con ciò egli può affrontare il problema che anche nell'opera precedente più lo interessava, cioè la connessione del *De Gratia* con il *De Trinitate.*

Tuttavia il problema dell'ontologia della grazia rimane aperto ed è però molto significativo (e conduce ancora una volta a sottolineare il valore

della linea di ricerca del padre Rondet) che egli inserisca, sulla linea che muove da Agostino e da Tommaso, i mistici renani e S. Giovanni della Croce. E' anzi assai importante la tendenza dell'autore a dare valore teologico alla testimonianza dei mistici. Ripetiamo, il *quid est* della grazia rimane fuori poi del piano delle soluzioni apportate dal Rondet: il quale si limita a riprendere, fuori delle polemiche *de auxiliis*, di cui giustamente condanna la mancanza di rigoroso senso metafisico, la posizione agostiniana e tomista da un lato e a ritrovare la testimonianza dei padri greci sulle relazioni diverse che la grazia stabilisce tra il soggetto cui inerisce e le Divine Persone.

Che cosa è *nella natura umana* il dono della grazia? Quale il suo rapporto con la qualifica di elevazione che la Unione Ipostatica apporta alla natura umana del Cristo? Questa problematica rimane assente dall'opera del Rondet, il cui senso metafisico è valso sopratutto a recuperare in un linguaggio unitario e in una prospettiva di esplicazione teologica di insieme il linguaggio biblico, dei Padri e dei grandi teologi.

Molti aspetti particolari dell'opera potrebbero essere accennati, ma è vero che ciò che più colpisce è svolto nella forma di rapido accenno, come il problema della presenza di Cristo nei peccatori, *cioè nella natura umana senza la grazia.*

Dopo una così lunga tendenza alla ricerca di soluzioni compromissorie, velate di un certo scientismo, necessariamente antropomorfico su questo piano, e dopo la continua tendenza a lamentare le « esagerazioni » agostiniane (difetto di cui non era, a nostro avviso, indenne, il precedente lavoro del p. Rondet), questo libro mostra che il punto di vista rigorosamente metafisico, e quindi assolutamente non antropomorfico, coincide con le soluzioni agostiniano-tomiste.

Il p. Rondet compie questo passo sulla scorta del p. Sertillanges e del p. De La Taille, cioè veramente in buona scorta. Una così ampia tendenza a valorizzare il testo agostiniano avrebbe forse offerto qualche occasione anche nei testi relativi alla relazione degli uomini in grazia con le persone della Trinità (p. es. il Sermo 71). Ma è del resto un presupposto del p. Rondet l'unità della Tradizione oltre le mitizzazioni delle differenze tra orientali e occidentali.

G. B. B.

JEAN ORCIBAL: « S. JEAN DE LA CROIX ET LES MYSTIQUES RHENO - FLAMANDS » - Coll. Presence du Carmel - Desclée de Brouwer - ed. Bruges - 1966 - pp. 244.

Il saggio dell'Orcibal esamina con grande erudizione il problema dei rapporti tra S. Giovanni della Croce e i mistici fiammingo-renani.

La conclusione a cui l'autore giunge è dell'esistenza di una affinità di pensiero tra il Santo carmelitano e i mistici renani, ma di un'affinità solo molto limitatamente riconducibile a una influenza diretta. Agostino, Gregorio, Bernardo, i Vittorini, e lo Ps. Dionigi offrono le basi di una problematica e di uno sviluppo comune.

Il termine fondamentale di unità del pensiero di Giovanni della Croce e dei mistici renani, e soprattutto con il loro caposcuola, Eckart, hanno come centro il problema della divinizzazione dell'anima.

Nell'uno e nell'altro caso ciò che viene divinizzato, unito a Dio, è ciò che Giovanni chiama il centro dell'anima, e Eckart il fondo (e Bonaventura chiamava l'*apex intellectus*). E' qui che viene comunicato il modo sopraessenziale della Divinità: e questo nel silenzio delle potenze dell'anima. Né la mistica di S. Giovanni della Croce né quella di Eckart appartengono alla mistica «psicologica».

In termini formali, sembrerebbe che l'Orcibal veda la differenza tra i mistici fiammingo-renani e S. Giovanni della Croce consistere nel fatto che termine prossimo della divinizzazione è nei primi la natura divina come tale, nel secondo il Verbo e lo Spirito. Ma l'autore stesso è il primo a ricordare

che le differenze tra le due posizioni sono soprattutto di linguaggio e di stile: e che il riferimento all'Umanità di Cristo, alla carità, alla virtù e ai sacramenti è costitutivo del pensiero di Eckart. Del resto, è anche giusta l'osservazione dell'A. sul rigore metafisico della posizione dei mistici renani: in essi l'assimilazione all'Umanità di Cristo è la via al ritorno del mondo creato alla Causa in cui esso è contenuto, cioè gli archetipi divini. Il pensiero è identico in S. Giovanni della Croce e nella sua dottrina dell'eguaglianza d'amore tra Dio e l'anima in cui « lo Spirito Santo informa l'anima in modo che questa spiri a Dio la stessa spirazione d'amore che il Padre spira al Figlio e il Figlio al Padre, che è lo Spirito Santo stesso, il quale essi spirano nella detta trasformazione » (Cantico Espiritual, XXXIX).

Eckart sottolinea maggiormente la trasformazione dell'anima nel Verbo. S. Giovanni quello dell'anima nello Spirito Santo. La formula di S. Giovanni è poi quella di « trasformazione dell'anima nelle Tre Persone della SS. Trinità » (ib.).

I testi di S. Giovanni della Croce che abbiamo citati si riferiscono alla visione beatifica. Ma è questa possibile sulla terra? La possibilità, sia pure eccezionale, è stata ammessa nel Medio Evo. S. Giovanni non affronta questo problema, come lo affrontano Bonaventura e Tommaso: tuttavia egli è, secondo l'Orcibal, sulla medesima posizione di Ruysbroeck, per negare l'interposizione di ogni mezzo *per quem*, immagine o specie intellettuale, tra l'anima e Dio: e questo ancora nella vita terrena. Questo equivale allo stato paradisiaco, in cui, secondo la dottrina tomista, vediamo Dio senza speci. Della medesima idea dell'Orcibal sono, come è noto, il p. Marechal e il p. Crisogono. Tale conclusione della vita è rara certo, sia secondo S. Giovanni della Croce che secondo i mistici del Nord. Ma non così rara come per S. Tommaso, che arrivava ad escluderne, nonostante la testimonianza di S. Gregorio, persino S. Benedetto.

G. B. B.

FRANCO FESTORAZZI: « LA BIBBIA ED IL PROBLEMA DELLE ORIGINI » - Paideia - Brescia 1966 - pp. 386.

Il libro è presentato da Mgr. Galbiati come un libro grazie a cui « l'indagine sulla storia delle origini assume decisamente un aspetto nuovo e s'incammina per una nuova direzione, ricca di promesse ».

In che cosa consiste questa novità non è detto chiaramente: ma essa sembra consistere nel fatto di avere come presupposto, offerto dalla Dei Verbum, il superamento del concetto di « inerranza biblica ». Prima « la preoccupazione dell'"inerranza" soverchia quella della "verità". Orbene indizio di una nuova fase nel proseguimento di questi e di analoghi studi è il fatto ben noto che la costituzione conciliare De Divina Revelatione evita volutamente la parola "inerranza" per parlare solo di "verità" della Bibbia. Non è tutto tempo perso che si siano impiegati tanti anni per eliminare dei falsi problemi, ma è ora finalmente di orientare le ricerche dei biblisti e l'interesse dei fedeli verso mete più costruttive. E' questo l'indirizzo dell'esegesi teologica, cosa che già da anni è in incubazione, e che il documento conciliare porterà ben presto a dare i suoi frutti migliori » (p. 10).

Sembra che ciò consista nella distinzione tra senso letterale o dei frammenti e senso teologico o dell'insieme. Il Genesi è « un insieme di frammenti di provenienza diversa: ricordi lontani della preistoria, tradizioni di grandi civiltà o di piccoli clan, e altre cose ancora antiche e meno antiche » (p. 11). « Il grande merito di questo lavoro sta nel dimostrare che i singoli frammenti sono stati assunti dall'autore per tracciare un disegno sapiente e del tutto originale che descrive gli inizi della storia della salvezza. E' appunto questo che più importa per leggere nella Bibbia la "parola di Dio"... » (p. 11). Ne viene appunto la distinzione tra dato biblico e « storia della salvezza », tra Bibbia e « parola di Dio ».

Nel testo di Festorazzi notiamo:

a) Il Genesi non contiene l'idea di

creazione totale: per raggiungerla bisogna arrivare al secondo libro dei Maccabei.

«Ammette l'agiografo una preesistenza dell'oceano primordiale all'universo ordinato da Dio? Ci sembra che tale domanda faccia parte più dei nostri problemi che delle preoccupazioni dell'autore sacro. A lui, a Dio, interessava anzitutto far capire al suo popolo che Yahvè è il sovrano assoluto, e la natura è una semplice creatura nelle sue mani, totalmente subordinata a lui... Forse nei testi ricordati la rivelazione divina, che in tale punto non aveva questo scopo specifico e si adattava alla mentalità molto concreta degli Ebrei, cui si rivolgeva storicamente non ha voluto dare una risposta completa ed esplicita al problema. Essa sarà però chiara e definitiva già nell'A.T. con il secondo libro dei Maccabei» (p. 62).

b) Nella Bibbia esiste l'idea di «creazione-lotta». Le parole, che hanno questo senso, nei Salmi, in Giobbe, ecc. sono espressioni poetiche, nel senso che «si tratti soltanto di un abbellimento letterario?».

«Non lo crediamo. L'utilizzare il concetto di "creazione-lotta" permette all'agiografo l'introduzione di una verità fondamentale per la storia della salvezza: il supremo dominio di Dio. Un dominio che non si è esercitato soltanto all'inizio del mondo, ma che continua come "vittoria" sulla natura» (p. 65).

c) La Chiesa insegna in monogenismo: ma esso non può dirsi con sicurezza insegnato dai primi capitoli del Genesi:

«potremmo però ancora domandarci se i primi capitoli della Genesi intendano già fare tale affermazione. E difficile decidere questo direttamente basandosi sul capitolo secondo. Non sarebbe impossibile trattarsi di "stilizzazione" o di "concretizzazione" della storia delle origini» (p. 106).

4) E' incerto che la Genesi insegni la derivazione del corpo della donna da quello dell'uomo.

«L'esegesi contemporanea rimane perplessa riguardo al pdoblema dell'origine della donna dall'uomo. Si tratta di una derivazione fisica? Alcuni ancora lo sostengono. Altri invece propendono per una interpretazione più larga, in cui il simbolismo assume un ruolo particolare, a servizio di una intenzione didattica. Crediamo che una valutazione complessiva del genere letterario dei due capitoli, alla luce della letteratura orientale, possa dare una risposta più soddisfacente» (p. 91).

E altrove: «La descrizione ingenua e pittoresca della sua (della donna) creazione vuole forse insinuare che esiste una certa subordinazione della donna all'uomo, in una loro relazione stabile» (p. 107).

Si ricorda che la Commissione Biblica nel 1909 ha posto «la formazione della prima donna dal primo uomo» e «l'unità originale del genere umano» tra i punti insegnati dalla Genesi. Su questo argomento è tornata la *Humani Generis*», ribadendo l'uno e l'altro di questi punti e avvalorando con l'autorità dell'Enciclica il decreto della Commissione Biblica.

5) Veniamo al punto centrale nella esposizione del Festorazzi: l'idea di mito e di genere letterario ad esso legato e quella della presenza di tale genere letterario nei capitoli del Genesi riguardanti le origini.

Pio XII ha secondo, ricorda l'autore, ha condannato l'idea che nella Bibbia vi fossero dei miti. Ma l'*Humani generis* si riferisce ad un concetto determinato di mito, afferma l'autore, senza portare prova di ciò: si riferisce a una scuola di pensiero che interpreta il mito come essenzialmente politeista e antistorico. (Nessuna di queste distinzioni è però nel testo dell'Enciclica).

Qual'è il nuovo concetto del mito, non colpito dalla condanna dell'Humani Generis?

«Il mito è una... forma di descrizione della realtà che circonda l'uomo» (p. 164). Altra definizione che il Festorazzi offre è quella del Closs: «il mito è la forma letteraria che esprime il bisogno di conoscere la divinità, non sotto una forma astratta e metafisica, ma in una maniera personale e concreta». «Per capire questa definizione, commenta il Festorazzi, occorre pensare all'origine del mito... La realtà cosmica, con le sue forze spes-

so misteriose e paurose, diventa l'ambiente naturale della sua (dell'uomo) indagine, che si traduce nel mito: cioè la descrizione immaginosa di questi avvenimenti, *che esulano dalla storia,* (sic), per diventare simbolo, tipo, con un linguaggio molto concreto e pittoresco accessibile alla mentalità del suo ambiente. E naturale che l'uomo proprio perché si trova a contatto con forze inspiegabili e talvolta antagoniste, dia un carattere eminentemente religioso al mito e ne accentui la natura ciclica, cioè la tendenza all'attualizzazione degli avvenimenti primordiali. « Il mito dice ciò che era per spiegare ciò che è e sarà. Esso dice come tutto si comporta. Sotto forme di figure, esso da un significato al *Dasein* ». (Mc. Kenzie) (p. 165).

Sembra dubbio che una tale concezione del mito, inteso come « descrizione immaginosa di avvenimenti, che esulano dalla storia » non sia politeista e antistorica. Il mito rimane sempre una forma di interpretazione antropomorfica dei fatti naturali, e quindi politeista, per la pluralità delle forze cosmiche e il loro stesso contrasto.

Quanto alla storia, il Festorazzi riprende le parole dello Schlier: « il mito non conosce avvenimenti storici, esso non ne ha bisogno e non ne vuole » commentando subito dopo: « allora il mito è antistorico per sua natura? Diremmo meglio è "astorico", cioè non si preoccupa della storia, che esula dal suo orizzonte » (p. 165).

Non si vede dunque come si possa parlare di un nuovo concetto di mito, che faccia superare la posizione della Humani Generis, che afferma l'inesistenza di miti nella Bibbia.

Il Festorazzi ritiene che bisogna però adeguare al nuovo senso dato da più moderni autori alla parola mito (senso che dovrebbe escludere il politeismo e la non storicità ma che egli non ha concretamente determinato come proprio di una qualunque scuola moderna) esprimendolo con una nuova parola, non compromessa dall'uso antico: « è opportuno usare ancora il termine "mito", quando il suo significato è essenzialmente cambiato? Certo il termine è ancora applicato ai medesimi racconti (quelli che abbiamo detti "mitici") tuttavia presenta il grave pericolo di generare confusione specialmente nei meno avvetiti » (p. 172). Insomma: si tratta di accettare la definizione di "mito" per i primi capitoli del Genesi, nel senso dato dai nuovi mitologi, ma di cambiare la parola. Ribadiamo ancora che i nuovi mitologi non hanno, lo ammette il Festorazzi stesso, mai accettato la storicità del mito: e, in genere, nemmeno la sua non connessione al politeismo (semmai ora si aggiunge una forma di interpretazione neognostica, se possiamo dir così; sotto l'influenza della scuola dello Jung).

Allora il Festorazzi si propone (p 173) una descrizione del mito con una formula « che raccolga tutti gli elementi derivanti dall'indagine della letteratura mitologica e di quella biblica. Eccone la descrizione, tenendo conto dell'origine di tali racconti sotto l'aspetto psicologico: un'intuizione concretata in un racconto pittoresco (storico) della realtà religiosa (monoteistica) ». Qui il sincretismo è totale: cosa significa storico messo in parentesi dopo pittoresco? Che sono sinonimi? Dalla spiegazione offerta subito dopo, si direbbe di sì: « Spieghiamo i termini: 1) un'intuizione, cioè una penetrazione attraverso i dati dell'esperienza umana, per arrivare alla realtà misteriosa (sacra) che ne (di tale esperienza) spiega l'origine e il contenuto intimo e ultimo; 2) concretata in un racconto pittoresco: questa è la forma caratteristica con cui si presenta tale intuizione, cioè una narrazione popolare, amante del concreto, espressa in un linguaggio ingenuo, semplice e vivace. Questo racconto assume nella Bibbia, per la sua particolare fisionomia, un certo grado di storicità: 3) della realtà religiosa (sacrale): indica il settore specifico, che forma l'oggetto dell'intuizione. La forma particolare che tale realtà assume nella Bibbia è quella monoteistica » (p. 173).

In sostanza dunque si applica alla *Urgeschichte* biblica la categoria di mito. La definizione sopra espressa indica in sostanza un particolare procedimento razionale (« una penetrazione attraverso i dati dell'esperienza uma-

na») per giungere all'espressione in un «racconto pittoresco». Qui non c'è posto per la storicità: si tratta sempre di fatti naturali espressi in un racconto.

E' la categoria conoscitiva del mito come espressa dai mitologi di ieri e di oggi. Che nella Bibbia questa affabulazione ottenga «un certo grado di storicità» è affermazione del tutto infondata per rispetto alla definizione proposta.

Il mito o racconto sacro popolare, come lo definisce il Festorazzi non è di per se storico in nessun senso: è un determinato tipo di ragionamento, espresso in forma di racconto. Che tale racconto sia vero, cioè storico, è dal Festorazzi del tutto affidato alla divina ispirazione: un genere letterario non storico, che non si propone un intento storico, oggettivamente, di fatto, grazie all'intervento divino, all'ispirazione, sbocca nella storia. E' quel che è detto con chiarezza in un testo del p. Dubarle che Festorazzi fa proprio: «queste diverse considerazioni portano ad ammettere che il racconto dell'Eden proviene dalla fede d'Israele per mezzo di attività mentali, che nelle religioni meno nettamente legate alla storia e non aventi la medesima conoscenza del vero Dio, hanno dato origine a racconti mitici» (p. 178).

Del resto quale sia la «storicità» ottenuta in questo singolare modo, che spezza il rapporto tra la coscienza dell'agiografo, intenta a un genere letterario sapienziale, e la coscienza divina, che vi sovrappone un fatto storico, non inteso dell'autore, appare in una nota che esclude la storicità dei non identificati «particolari» dei racconti della *Urgescrichte* biblica. I particolari non sono storici: e «non interessa sapere se il sacro autore credesse o meno *personalmente* alla storicità (lo dice chiaramente il genere letterario usato e la mancanza di una sua chiara affermazione in contrario) si tratterebbe di una sua opinione personale. Tutti sanno che le opinioni personali dell'agiografo non entrano nell'ispirazione (e quindi nell'inerranza) se essa non viene espressa e giudicata» (p. nota 182).

Risulta dunque chiaro che per l'autore il genere letterario della *Urgeschichte* biblica è non storico: tanto è vero che argomenta la non storicità dei particolari come non voluta dall'agiografo in quanto ha adottato quel genere letterario. Ci vorrebbe addirittura una «affermazione in contrario» per stabilire la storicità. Ma è possibile un racconto storico senza particolari, senza hic et nunc?

Concludendo: *nonostante l'insegnamento della Humani Generis, il Festorazzi sostiene il carattere mitico della storia di Adamo, di Eva e del peccato originale, nel senso usato comunemente di mito.* L'agiografo non intese dunque insegnare come storico in senso proprio ciò che allora espresse, anche se, grazie alla ispirazione divina, si giunge ad una «certa storicità», la quale però esclude i «particolari». I «particolari» non sono definiti, ma sembrano comprendere oltre gli alberi ed il serprente, anche la derivazione di Eva da Adamo.

G. B. B.

YVON BODIN: «SAINT JEROME ET L'EGLISE» - coll. Théologie Historique - etudes publiées par les professeurs de théologie a l'Institut Catholique de Paris - Beauchesne ed. - Paris 1966 - pp. 384.

L'autore espone la dottrina sulla Chiesa quale la si può raccogliere dal *corpus* degli scritti di S. Gerolamo.

Legato all'influenza della scuola alessandrina, Gerolamo impara a leggere il mistero della Chiesa nei testi scritturistici che hanno per oggetto Israele nelle parabole del Nuovo Testamento. Dalla scuola alessandrina Gerolamo impara a sottolineare il mistero divino e la realtà soprannaturale della Chiesa. Ma il suo robusto senso del valore della «lettera», gli fa intendere compiutamente la realtà visibile e immanente della Chiesa come vero e nuovo Israele, come popolo di Dio. In questo l'autore vede l'originalità di Gerolamo: dipendente dalle fonti alessandrine per le interpretazioni

allegoriche, Gerolamo vi apporta di proprio la chiara percezione della visibilità e della storicità della Chiesa, la comprensione della « particolarità » del suo essere storico ed umano. *Fides romana:* così Gerolamo impara a definire la fede cristiana. Gerolamo è un prezioso testimone della apostolicità della Chiesa. Gli Apostoli, sono i fondatori del popolo di Dio: la forma divina vi è impressa mediante la loro testimonianza. Pietro è la roccia su cui la Chiesa è fondata: ma il ricordo paolino associa subito Cristo a Pietro: *petra autem erat Christus* (p. 141). La Chiesa nasce dala Parola Incarnata e dunque in concreto dalla predicazione apostolica. La causalità di Cristo è sempre associata alla causalità degli Apostoli, e questa strettamente subordinata alla prima: il mistero della Chiesa e la sua visibilità storica vengono sempre associate a questo *principium conjunctum.* Gerolamo non distingue mai Cristo dagli Apostoli, non separa o contrappone una Chiesa giuridica e una Chiesa mistica, una Chiesa come società e una Chiesa come corpo di Cristo.

Ciò sembra una sottolineatura propria e qualificante della testimonianza della tradizione che Gerolamo fornisce.

Agli Apostoli si rifanno, come mezzo concreto presente nel tempo storico di edificazione della Chiesa, le cattedre episcopali. L'Autore adduce solidi argomenti per mostrare come non prevalga in Gerolamo un concetto « presbiteriano » della Chiesa e come, nonostante alcune espressioni, egli non sostenga una origine puramente ecclesiastica dell'episcopato monarchico. Esistono testi ripetuti e formalissimi che affermano nell'episcopato monarchico la successione apostolica: esiste qualche altro testo da cui sembra che la monarchicità dell'episcopato sia di derivazione puramente ecclesiastica. E' certo che per Gerolamo gli Apostoli sono presenti nelle cattedre vescovili: ma egli ritiene che storicamente ciò sia avvenuto mediante la trasformazione di un presbiterium, cioè di un collegio, in una monarchia. L'A. evoca la tesi, sostenuta dal Colson, che vede la successione apostolica affidata prima a dei successori degli apostoli itineranti (con poteri vescovili) e a collegi di presbiteri locali: poi la lotta contro le sette gnostiche avrebbe trasformato gli episcopi itineranti in episcopi residenziali. Di questo tipo di evoluzione potrebbe rendersi testimone Gerolamo. In ogni caso i vescovi non sono successori degli Apostoli nell'unica grazia di fondazione della Chiesa, in cui gli Apostoli operano come strumento congiunto con Cristo, ma in quella di conservazione del deposito della fede.

Il primato del vescovo di Roma è chiaramente affermato da Gerolamo: la fede di Cristo è quella insegnata dal vescovo di Roma. E' nella sede romana che il compito del corpo episcopale di conservare la fede degli apostoli trova fondamento e perfezione. In ciò Gerolamo si rifà alla dottrina della chiesa d'oriente: la chiesa di Alessandria, egli afferma scrivendo al vescovo di Alessandria, Teofilo, si è sempre fatta gloria di comunicare a quella fede romana che è stata lodata da S. Paolo.

Attento alla realtà storica della Chiesa, Gerolamo è attento al suo rapporto con Israele: egli sottolinea dunque i due tempi fondamentali della storia della Chiesa dopo Cristo e prima della seconda Venuta: l'avvento dei gentili segna il primo tempo, la conversione di Israele il secondo. Egli vede la storia di Israele come scritta per l'ammaestramento dei cristiani. Mentre da un lato egli sottolinea la visibilità della Chiesa, nuovo popolo di Dio, d'altro lato sottolinea fortemente la fallibilità dei cristiani. Il suo linguaggio non distingue anzi tra la Chiesa in quanto fallibile e la Chiesa in quanto indefettibile. Egli applica alla Chiesa ciò che i profeti dicono del popolo di Israele.

Ma d'altro lato, egli usa anche un linguaggio, che è lo stesso di Agostino ed esclude dalla Chiesa il peccato in quanto tale: *qui peccator est, et aliqua sorde maculatus de Ecclesia Christi non potest appellari.* Chi dunque non vive nella Chiesa secondo la legge della Chiesa ha il *nome* non la *res* della Chiesa. Ma nel corpo dei cristiani, considerato nel suo insieme,

opera la defettibilità, che consiste nell'uscire dalla *forma Ecclesiae*. Su questo punto Gerolamo usa un linguaggio molto forte, soprattutto nei confronti dei vescovi. L'A. lo giudica un eco di quello di S. Gregorio di Nazanzio. L'A. sottolinea le due idee profonde che sottostanno al modo di parlare di Gerolamo: l'una riguarda il fondamento ontologico della Chiesa che è l'unità reale di Dio con il suo popolo; l'altra è la teologia del peccato, che per Gerolamo caccia Gesù Cristo e introduce il demonio.

Qui la tematica di Gerolamo ricorda ancora una volta quella di Agostino. Questo punto di vista è presente particolarmente nei testi relativi alla Chiesa come Corpo di Cristo che l'A. ha raccolto in un capitolo apposito.

D. P.

MAX SECKLER: « LE SALUT ET L'HISTOIRE - LA PENSEE DE SAINT THOMAS D'AQUIN SUR LA THEOLOGIE DE L'HISTOIRE » - trad. francese - Les Editions du Cerf ed. - Paris 1967 - pp. 256.

Lo scritto consiste nella ricerca dei punti di contatto della dottrina di S. Tommaso con le moderne teologie della storia e dell'essere umano piuttosto che in un'esposizione del pensiero dell'Angelico. Le formule tomiste vengono però usate in una direzione che va oltre il loro senso manifesto.

L'autore afferma che la processione trinitaria e il processo delle creature costituiscono « deux modes de l'événement cyclique - le processus eternel et le processus temporel » e che « ils ont le meme sujet, à savoir le Dieu un, qui vit la *processio ad intra* e qui éxécute la *processio ad extra* de manière que ses attributs essentiels s'y expriment » (p. 82).

Ora la differenza radicale tra il Creatore e la creatura qui non è espressa. Il mondo è definito come una *processio ad extra* e, citando il p. Rahner, come, per Dio, la « grammatica di una affermazione possibile di Se stesso ». Se si paragona il testo tomista richiamato in nota, si misura la differenza che esiste tra S. Th. I. q. 45, 6 in c. e ib. 7 in c. e il testo dell'autore. S. Tommaso pone tra la processione trinitaria e la creazione una semplice relazione di modello e di immagine: e sopratutto classifica i gradi diversi di partecipazione al modello. Immagine in senso stretto è solo la creatura spirituale: vestigio la creatura materiale. Qui Tommaso segue strettamente Agostino.

Ma è proprio questo « décalage » tra la natura spirituale e quella materiale che il Seckler non può accettare.

Il Seckler pone in relazione la struttura « ciclica » della Trinità con quella della creazione. Ciò significa che il processo trinitario come quello creaturale si chiude tornando all'origine. Ora in che modo questa idea è in Tommaso? « Sicut igitur dictum est, quod processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem, quia per Filium et Spiritum Sanctum sicut et conditi sumus, ita etiam et fini ultimo conjungimur ». (I Sent. d. 14 q. 2 a. 2c.) Non è dunque in ragione della creazione come tale ma della grazia che il circolo umano si chiude in quello divino. Il processo di *exitus - reditus* non è dunque quello della creazione *come tale:* altrimenti, si dovrebbe dire che la visione beatifica è dovuta alla natura *in quanto tale.* Nei testi citati di S. Tommaso, a sostegno della tesi dei « deux modes de l'événement cyclique », si esponeva la dottrina di S. Tommaso circa la relazione di similitudine che è *nella creazione* per rispetto alla processione trinitaria: ma *tale similitudine non ha per S. Tommaso struttura ciclica.* Per concepire tutto lo sviluppo dell'ordine creaturale come un ciclo, *occorre l'intervento di un principio che trascende la creazione, cioè la grazia;* e anzi, come dice S. Tommaso, la congiunzione della creatura con le Divine Persone. Il Seckler è tanto conscio della differenza che poco il discorso sui deux modes, si pone il problema se esista « une grace métaphysiquement nécessaire » da distinguere da « une grace de guéri-

son ou de dépassement» (p. 83).

Il circolo invece umano (il Seckler ora riferisce all'uomo ciò che ha prima esteso al cosmo intero) non si chiude, secondo l'A. nel circolo divino mediante la grazia ma mediante la creatura sensibile. Il testo tomista citato (De potentia 9, 9) non parla però più del *processo exitus-reditus, cioè del circolo totale natura-grazia dell'essere spirituale creato,* ma della *sola natura razionale umana* e mostra la similitudine, e a un tempo la ancor più grande differenza, che esiste tra lo spirito umano e quello divino. Mentre il circolo intelletto-volontà in Dio «clauditur in se ipso» al contrario «in nobis clauditur ad extra». Il discorso sta per S. Tommaso tutto sul piano della creazione, non sul piano *exitus-reditus creaturarum in Deum* (e in realtà per questo processo che comprende la radicale differenza natura-grazia Tommaso non parla mai di un semplice processo circolare che comporterebbe l'autosufficienza e l'omogeneità del processo).

Il Seckler invece salda i due discorsi, senza tenere conto che uno, quello dell'*exitus-reditus,* si riferisce, nel suo secondo termine alla grazia, mentre la *circulatio quaedam* del *De Potentia* 9,9 è tutta sul piano della natura. Ne viene allora che egli afferma che l'essere saldato al mondo sensibile è la via salvifica del circolo intelletto-volontà proprio dell'uomo. Allora la storia diviene salvifica perché il *reditus* dell'uomo in se stesso, e dunque la perfezione del circolo umano avviene mediante la congiunzione con la creatura sensibile. «Le processus temporel n'est pas un moyen en vue d'attendre un fin, *il est dans un certain sens la fin,* puisqu' il représente la forme plus haute de ressemblance à laquelle puisse parvenir un etre créé: la similitude dynamique avec l'activité originelle de Dieu» (p. 91). La storia stessa in sostanza è la divinizzazione della creatura, la consumazione della sua somiglianza con Dio. La materializzazione è la divinizzazione, la costituzione dell'uomo come circolo perfetto: «(L'homme) tend à un phénomène d'aliénation, à cette mediocre puissance de soi, à cette vie propre imparfaite, qui, pour divenir soi-meme, doit se tourner vers le monde des apparences, pour s'interioriser la matière de soi-même» (p. 131). Nell'essere «circolo perfetto» i «due modi dell'evento ciclico» testimoniano la loro unità nell'essere divino.

In questa visione «histoire» e «histoire de l'Incarnation» appaiono nell'uso come sinonimi: «l'histoire du salut jusqu'à l'Incarnation n'est pas seulement "aussi" un événement de perfectioment mais l'événement de perfectionnement par excellence» (p. 115). Poco prima l'A. ha scritto «...ce processus (l'histoire) doit etre, (à l'encontre de l'événement de création) déterminé comme événement de perfectionnement» (p. 115). La storia come tale si situa su un piano *superiore alla creazione:* e la grazia è parte di questo processo, vi appartiene «per eccellenza».

L'escatologia è risolta nel medesimo modo. Il problema escatologico è dall'A. posto come il problema della salvezza non solo di anime «d'un nombre d'homme individuels», ma come la salvezza dell'«étendue horizontale de l'histoire» (p. 243).

Allora compare la «cristificazione». Il Cristo appare come il soggetto del processo storico universale: «Le corps dont il est la teste est coextensif à la croissance temporelle de l'humanité: il est formé par les hommes de tous les temps et s'accoitra jusqu'à son achévement. Non seulement le temps, mais aussi les realisations temporelles de ses membre revetent une importante constitutive pour son corps historique... Dans une certaine mesure, la *christianisation du monde et la christification sont identiques*» (p. 245).

Ci si può domandare quale spazio in questa escatologia sia affidato al Giudizio ed all'inferno.

Anche se non è mai citato, sembra chiara l'influenza del pensiero del padre Teilhard.

Quello che sembra singolare, è il ritenere di poter porre un tale ordine di pensieri come costituenti un esposto del «pensiero di S. Tommaso sulla teologia della storia».

D. P.

GIULIO GIRARDI: « MARXISMO E CRISTIANESIMO » - Cittadella editrice - Assisi 1966 - pp. 239.

L'autore cerca di dimostrare l'esistenza di profonde convergenze fra marxismo e cristianesimo, grazie alla sua interpretazione in chiave umanistica dell'uno e dell'altro. Il marxismo, per riaffermare l'umanesimo, si pone come fine il superamento delle molteplici alienazioni dell'uomo e pertanto si oppone alle cause di tali alienazioni: innanzitutto Dio, erroneamente presentato, soprattutto da luterani e calvinisti, ma anche dai cattolici quale unico fine dell'universo: « Siamo in grado di cogliere la validità del discorso marxista sull'alienazione religiosa a questo livello fondamentale: l'affermazione di Dio infatti sarebbe alienante, se il rapporto con lui si esaurisse nella dialettica del padrone e dello schiavo, per esempio in un volontarismo che esponesse l'uomo e il suo destino all'arbitrio divino; ma cessa di esserlo se il rapporto è inteso nel quadro di una *dialettica di amicizia*, come *incontro tra due libertà* » (pag. 95).

In tal senso, afferma l'autore, c'è assoluta convergenza fra marxismo e cristianesimo; infatti « Il cristianesimo respinge come alienante ogni tipo di relazione in cui l'uomo venga per principio ridotto al rango di mezzo: sia nei confronti della società, sia *nei confronti di Dio stesso*. Nell'universo cristiano vi sono tanti fini, in questo senso *tanti "assoluti" quante sono le persone* » (pag. 94).

In sostanza, afferma ancora l'autore, sono state proprio certe deformazioni della religione a farla apparire quella forma di alienazione contro la quale Marx giustamente è insorto: « Il rapporto religioso è da lui (Marx) identificato, dopo Hegel, con quello del rapporto tra il padrone e lo schiavo. Ora lo schiavo è una cosa del padrone, non ha, in quanto tale, una finalità propria, un suo valore proprio. In queste condizioni il rapporto tra grandezza dell'uomo e grandezza di Dio si presenta in termini alternativi. Tra Dio e l'uomo vi è una rivalità assiologica: bisogna scegliere. Il marxismo sceglie l'uomo. La negazione di Dio è condizione di possibilità dell'affermazione dell'uomo. La religione è quindi una forma di alienazione nel senso sopra indicato. In essa l'uomo è privato del suo diritto fondamentale, quello di essere valore assoluto, padrone di se stesso, che viene usurpato da Dio. Come si vede, l'argomentazione è impeccabile, se si accoglie questo concetto di religione. Indubbiamente esiste un modo di concepire la religione che accentua talmente il tema della gloria di Dio, del dominio di Dio sul mondo, da ridurre tutte le altre realtà, compreso l'*uomo*, alla posizione di *servi nel senso di strumenti della glorificazione di Dio* » (pag. 39).

Se dunque dobbiamo respingere il tentativo di ridurre l'uomo a *strumento* della glorificazione di Dio, come degradante per l'uomo, la convergenza del cristianesimo nel marxismo è cosa facile.

Sul piano etico giungiamo alla sintesi Cristo - Kant - Marx. « Storicamente molte immoralità vengono giustificate in nome della religione: violazione della libertà di coscienza, persecuzioni, guerre di religione, sacrifici umani, prostituzione sacra. L'alleanza poi tra il trono e l'altare conferisce l'avallo della religione agli arbitri commessi dai governanti, canonizza l'ingiustizia, il disordine costituito. Al limite una teologia volontaristica è negatrice di ogni morale assoluta: è bene ciò che Dio vuole, è male ciò che Dio non vuole. Si comprende quindi come molti atei credano di dover rifiutare la religione per rimanere fedeli alla morale; una morale consistente appunto nell'affermare come valore assoluto la dignità dell'uomo e nel respingere tutto ciò che può comprometterla. Il primo comandamento può essere formulato con Kant: « Agisci in modo da considerare la persona sempre come fine e mai come mezzo» (pag. 41-42). E più avanti (pag. 101): « L'imperativo categorico « agisci in modo che la persona sia per te sempre fine e mai mezzo » deve essere considerato profondamente cristiano. Se si precisa che esso va riferito, com'è naturale, a o-

gni persona, divina e umana, e secondo la misura del suo valore, si scopre che esso *coincide* con il comandamento dell'amore in cui si riassume la morale cristiana e la sua originalità storica ».

E così di seguito, l'autore trae le varie conseguenze dell'affermato valore « assoluto » di ciascuna persona: dal diritto alla diffusione dell'ateismo (pag. 127) all'accettazione del materialismo storico (« Vi è pertanto un certo "materialismo storico" che non contrasta con lo spiritualismo cristiano ma solo con una versione platonica di esso: un "materialismo" che cioè, pur affermando il condizionamento fra leggi economiche e leggi storiche generali, riconosca però l'autonomia delle altre sfere dell'attività umana, delle sovrastrutture »: pag. 119).

Le proposizioni ufficiali dela Chiesa vengono non discusse ma insultate (« Si giunge così a quel divorzio tra religione e civiltà di cui è espressione il « Sillabo » pag. 111); l'autore si scandalizza (pag. 110) che « in una spiritualità di ispirazione monastica... i termini stessi di « mondo », « mondano », « spirito del mondo » rivestono abitualmente un significato negativo » (ma nel Vangelo che significato hanno?) e che (pag. 111) « tale impostazione ascetica... crea così l'impressione che il cristiano coerente è un esule su questa terra, che è penduto per i compiti della città terrena, che, in una parola, la religione è alienante ».

Il piano di intesa fra cristianesimo e marxismo è così individuato: anzi, l'autore rivendica al cristianesimo quell'umanesimo che Marx ha solo riscoperto sotto le scorie spiritualistiche medioevali della Chiesa. Ma, se sostanzialmente uguali sono l'umanesimo di Marx e l'umanesimo di Cristo, altrettanto lo sono i guai provocati dalle gerarchie che li hanno rappresentati. Per la Chiesa, don Girardi ha fatto l'autocritica; al partito chiede, a conclusione del suo libro, « non di assumere ecletticamente dei valori d'importazione ma di approfondire maggiormente le esigenze della sua originaria ispirazione personalistica e comunitaria, d'inserire più decisamente la prassi economico-sociale sull'orizzonte della totalità e di pervenire così per maturazione interiore, a un'articolazione pluralistica del criterio di valore e di verità » (pag. 157).

Di fronte a questa interpretazione del cristianesimo, autorevolmente avallata, il cattolico resta allibito.

U. M.

ARTHUR O. LOVEJOY: « LA GRANDE CATENA DELL'ESSERE » - Collana diretta da Paolo Rossi - Traduzione di Lia Formigari - Giangiacomo Feltrinelli Editore - Milano 1966 - pp. 365.

A trent'anni di distanza dall'edizione originale, appare in Italia la traduzione di « *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* », l'opera più discussa di Arthur O. Lovejoy. E' dubbio che questa traduzione possa svolgere una funzione utile, oggi come oggi, in seno alla nostra cultura. Non che il Lovejoy non meritasse d'esser conosciuto anche tra i nostri non-specialisti di storia della filosofia. Ma sarebbe stata assai più opportuna, oramai, una raccolta di saggi che magari avrebbe potuto prender le mosse da « Lo studio della storia delle idee » — che costituisce il primo capitolo come « premessa » del presente volume — per proseguire con una scelta tra i molti contributi apparsi, dal 1939 al 1962, sul *Journal of the History of Ideas*. Infatti, la proposta metodologica del Lovejoy, pur discutibile, non è priva d'interesse per un ambiente culturale come quello italiano che risente di una storiografia per discipline ufficiali — riflesso caratteristico dell'organizzazione delle nostre Università e carriere accademiche — e di un generale sottosviluppo delle scienze sociali e dei loro rapporti con i tradizionali studi « umanistici » e con quelli « scientifici ».

Ma dopo trent'anni, questa storia della « Catena dell'Essere » e cioè dell'evoluzione dei principi di *continuità*, *di pienezza* e di *ragion sufficiente*, nel corso del pensiero occidentale da Pla-

tone all'ultimo Schelling, è il modo meno efficace e più equivoco di presentare la *nuova* (nel 1936) impostazione della ricerca storica. Troppe figure rilevanti — Platone, S. Tommaso, Spinoza, Leibnitz — e troppe congiunture focali — il problema del metodo, il concetto di natura dell'Illuminismo, le implicazioni del darwinismo — hanno conosciuto nel frattempo l'incessante e spesso rivoluzionaria elaborazione delle diverse storiografie e per il lettore non specialista è impossibile distinguere nell'analisi del Lovejoy ciò che spetta alla sua prospettiva e ciò che deriva dallo stato degli studi del tempo. Talune interpretazioni rischiano d'apparire rivoluzionarie solo perché sono preterite; taluni spunti sembrano secondari e sono quelli che in ogni caso meriterebbero maggior attenzione...

D'altra parte, questi sono gli incerti delle operazioni di « recupero » che *l'industria culturale* viene promuovendo ai fini di una « sprovincializzazione » di cui parlano tutte le copertine, ma di cui restano arbitrari ed oscuri i criteri. Nel caso del presente volume, venti pagine di effettiva *introduzione* che garantissero un minimo di prospettiva storico-critica al lettore di buona cultura « provinciale » sarebbero state molto opportune.

Che dire del libro in sè, dopo trent'anni? Esso si presentava sotto un duplice aspetto. Per un verso, voleva fornire la dimostrazione della possibilità e positività di un tipo nuovo di ricerca storica; per l'altro verso, esso era il veicolo storiografico di un «punto di vista» filosofico dell'autore.

Il punto di vista del Lovejoy è che tutta la filosofia occidentale (e tramite di essa, tutta la vita culturale dell'Occidente) possa essere considerata come una lunga serie di « chiose a Platone ». C'è un dualismo irrisolto nella metafisica di Platone che trapassa nella teologia cristiana e da questa nella filosofia moderna; alla base di questo dualismo ed all'origine della sua insolubilità sta la fede in un universo concepito come un ordine razionale che esclude dalla sua costituzione il fortuito, il casuale, l'arbitrario: « ...la storia dell'idea d'una Catena dell'Essere — per quel tanto che tale idea presupponeva una così completa razionale intelligibilità del mondo — è la storia di un tentativo fallito; o, piuttosto, e più giustamente, è la testimonianza di un esperimento di pensiero, compiuto attraverso molti secoli da molte menti maggiori e minori, di cui possiamo cogliere oggi un istruttivo esito negativo » (p. 352).

La storia umana viene, attraverso la storia della filosofia come storia di alcune *idee essenziali*, ridotta al « campo spazio-temporale di manifestazione » di tutte le possibili combinazioni *logiche* di un sistema di *idee essenziali* che costituisce e condiziona *a priori* l'intelletto umano metastorico. Questa concezione è un buon esempio della possibilità di congiunzione tra un'ontologia realista ed una metodologia empirista. Chi conosce quella cultura americana che si è formata nelle università tedesche e si è sviluppata accogliendo gli esuli tedeschi nelle proprie università, può facilmente moltiplicare gli esempi del genere. Ma questo *platonismo storiografico* non è certo un gran ricostituente dopo l'*attualismo storiografico* che ha infestato la nostra provincia culturale ad opera soprattutto di discepoli che avevano regolarmente scambiato ciò che era morto per ciò che era vivo della lezione di Gentile.

Sul piano metodologico, l'invito ad una ricerca per problemi conserva una sua validità, soprattutto nell'ambito di un approccio interdisciplinare sistematico, così come il richiamo alla costruzione di « modelli », che per Lovejoy era frutto della familiarità con le linee di ricerca di antropologi come Boas e Kroeber, e che rappresenta la preistoria, l'« archeologia » direbbe Michel Foucault, delle odierne prospettive dello strutturalismo. Ma queste utili indicazioni sono compromesse dall'assunto di fare di una idea il termine unico di riferimento di tutto il corso del pensiero filosofico antico, medioevale e moderno. Chi abbia presente quella lezione di rigore storico-filologico che è il saggio « Figura », nei *Neue Dantestudien* di Erich Auerbach, sarà

indotto a considerare oltremodo rozza e arbitraria la metodologia di fatto seguita dal Lovejoy, che potrebbe dirsi ispirata al seguente canone: ridurre tutti i pensatori tra Platone e Lovejoy a contemporanei di Platone, per rendere poi Platone contemporaneo di Lovejoy.

Resta valido, a questo proposito, ciò che Eugenio Garin scriveva nel 1956, nel saggio « *"L'unità" nella storiografia filosofica* »: « Né troppo diverso è il discorso che converrà fare a proposito della « storia delle idee » intese come « unit-ideas, types of categories concerning particular aspects of common experience, implicit or explicit presuppositions » (A.O. Lovejoy), in cui proprio la storia delle idee ci dimostra come di unico, di « comune », restino solo i termini con cui si vengono indicando « cose » estremamente diverse da tempo a tempo... (anche il Lovejoy in scritti più recenti ha parlato di una « life-history » che oltrepassi ogni « provisional isolation » dell'idea per puntare sui mobili nessi concreti). « (Cfr., E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Ed. Laterza, Bari 1959, pp. 25-26).

Con tutte queste riserve, il grosso libro del Lovejoy merita veramente di esser letto, anche perché contiene una miniera di osservazioni acute su pensatori che, anche ad un discreto livello di cultura, sono tra noi conosciuti solo nelle versioni mummificate della storia della filosofia ad uso dei licei, nonché riferimenti ad autori (ed estese riproduzioni di testi) che appartengono alla cultura minore del Seicento e Settecento inglese, e pertanto rivelatori di un mondo a noi, salvo rare eccezioni, ancora ignoto.

G. G.

Hanno collaborato:

Giovanni Baget Bozzo
Domenico Petri
Ulisse Malagoli
Gianni Giannotti